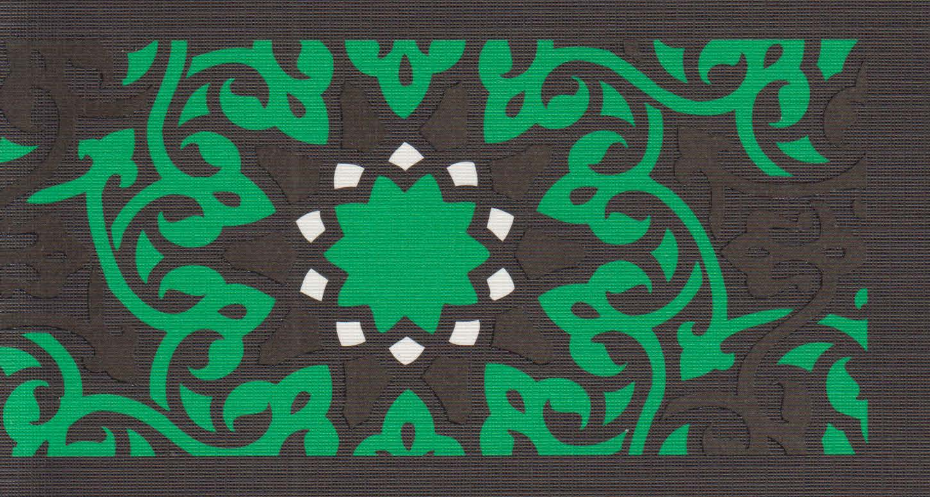
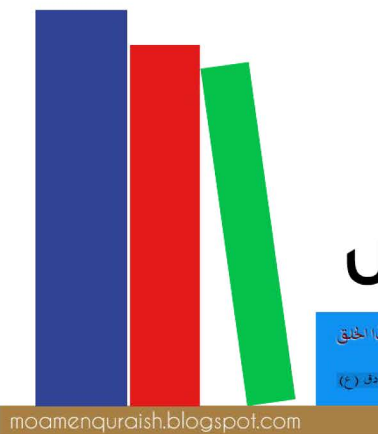


عرش الروح وإنسان الدهر



شفيق جرادي





عرش الروح وإنسان الدهر

شفيق جرادي

دار المعارف الحكميّة

الطبعة الأولى

[2014م. – 1435هـ.]

ISBN: 978-614-440-010-4

اسم الكتاب: عرش الروح وإنسان الدهر

المؤلّف: شفيق جرادي

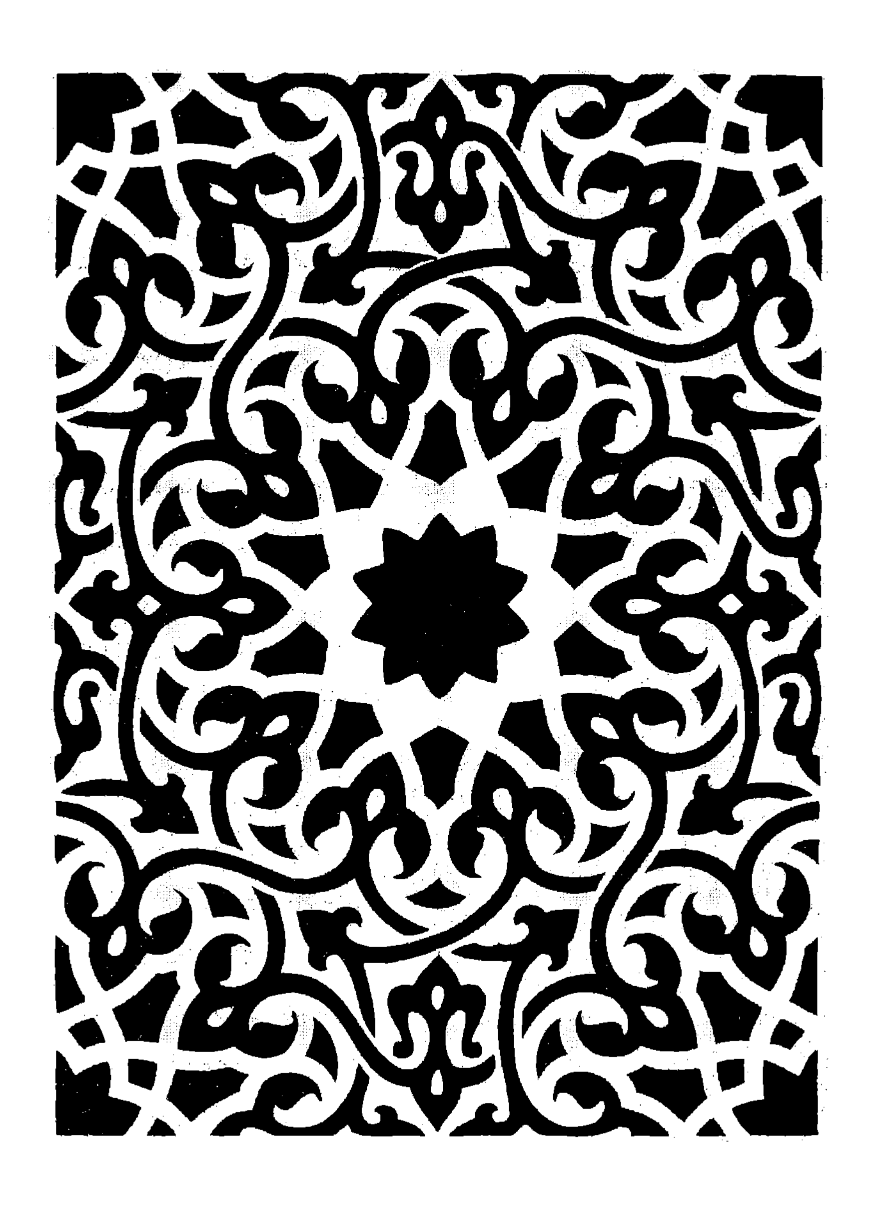
الناشر: دار المعارف الحكميّة

عدد الصفحات: 80

تصميم وإخراج: علي بحسون

الطباعة: Dbouk

الكمّيّة: 2000 نسخة



المقدّمة

حينما يكون الكلام في الإنسان، تحتشد الهواجس والأسئلة، ويستحكم القلق، وعندما تنظر إليه بما هو واقع في محيط أوسع عبّر عنه الدين، فأنت أمام حيرة ولغز ما زال الساعون لفكّه يتوالون بتقديم المحاولات. الإنسان ذات تبحث عن هويّتها بين وجوه تتّصل به كلّها اتّصالًا جوهريًّا، وعنه تصدر. هنالك وجهه المتثاقل نحو الأرض والطين، وهنالك وجهه المشدود نحو المطلق المفتوح على ما يتجاوز الحدود والنهايات. فيه وجه الزمن واللحظة، وفيه وجه الدهرِ والأبديّة. إنّه كائنٍ الذات القابلة لكلّ تقلُّب وانقلاب. فيه أُودِع القلب الروحانيّ، أو قل: مستودع الوحي وعلم الأسماء الإلهيّة.

وعند القلب الخبر اليقين، كما عنده انزلاقات الطبع والهويّة، وانزياح المعنى والدلالات والمشاعر. هذا القلب الذي هو محور التلاقي بين الروح والبدن والنفس. صحيح أنّ الأدبيّات الإسلاميّة انطلقت في تعريفه بالكتلة المادّيّة الصنوبريّة، لكنّها شقّت عُباب المعنى عند كلّ محطّة جديدة في التعريف، إذ وسمته مرّةً بعرش الروح، وأخرى أسمته عرش الرحمن، وثالثةً نعتته بحصن اليقين على مراتب اليقين التصديقيّة الموصولة بالعلم والعين والحقّ. هذا القلب، من حقّنا أن نسأل عن موقعه من الإنسان وذاته، وعن دوره في تبيان حقيقة الطبيعة البشريّة. وحتّى لا يذهب الخيال بعيدًا، فالسؤال عن الطبيعة البشريّة لا يعني الطبيعة المادّيّة وحدها، بل هو يلحظها ليتجاوز نحو الطبع تحديدًا، وعلاقة الطبع بالمزاج، أو ما أسمي عند الفلسفة والطبّ القديم بالأمزجة الأربعة. ثمّ ما هي انعكاسات هذا الطبع في السلوك الإنسانيّ؟ وإذا كانت هذه هي الحدود التي رسمها علم النفس الحديث لنفسه في دراسة الطبيعة، فمن حقّ مبحث الطبيعة في الأديان أن يمتدّ للسؤال عن منشإ الإنسان، ولِمَ كان؟ وما هي مكوِّناته الوجوديّة؟ وممّ يتشكّل من حيث الجوهر والأعراض؟ وكيف يتمحور حول نفسه وينفسح في ميادين امتدادات الغيب والروح والعالم؟ أين هو من اللّه؟

الطبيعة المقصودة بالسؤال، إذًا، هي الذات. وماذا يمثّل القلب بالنسبة إلى الذات الإنسانيّة؟ وهل اتّفق علماء المسلمين على ما قاله العلّامة الطباطبائي في الميزان من أنّ «القلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح»[1]، وليس مجرّد «العضو المدرك في البدن»[2]،

إذ باستمراره يستمرّ الإنسان، ممّا يعني أنّ «مبدأ الحياة هو القلب»[3]، بل وإنّ «الآثار والخواصّ الروحيّة كالإحساسات الوجدانيّة مثل: الشعور، والإرادة، والحبّ، والبغض، والرجاء، والخوف، وأمثال ذلك كلّها للقلب بعناية أنّه أوّل متعلّق للروح»[4].

ولا يقتصر العلّامة عند هذا الحدّ، بل يعتبر كلّ نسبة للقلب إلى الصدر أو الإدراك أو النفس أو غيره، إنّما هي من باب المجاز، أمّا القلب فهو الروح بلحاظ سريانه في كامل ذات الإنسان. ولهذا السبب ورد أحيانًا التعبير عنه بمعنى أو بمفردة العقل {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ}[5]،

«القلب ما يعقل به الإنسان فيميّز الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ، فإذا لم يعقل ولم يميّز فوجوده بمنزلة عدمه إذ ما لا أثر له فوجوده وعدمه سواء»[6].

الإشارات هنا توجّهت إلى جملة أمور منها:

١. إعطاء القلب تعريف العقل ودوره من التمييز بين الصحيح والفاسد.

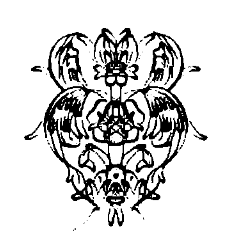
٢. ربط حقيقة الإنسان بما يعقل ممّا يوقر في قلبه.

٣. الحكم على بطلان أثر العقل والقلب بانعدام حقيقة معنى الإنسان.

بل إنّ القلب صبغة الإيمان ومائزه عن الكفر، والطهارة من الرجس، والبصيرة من العمى. {وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ}[7]، {وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ}[8].

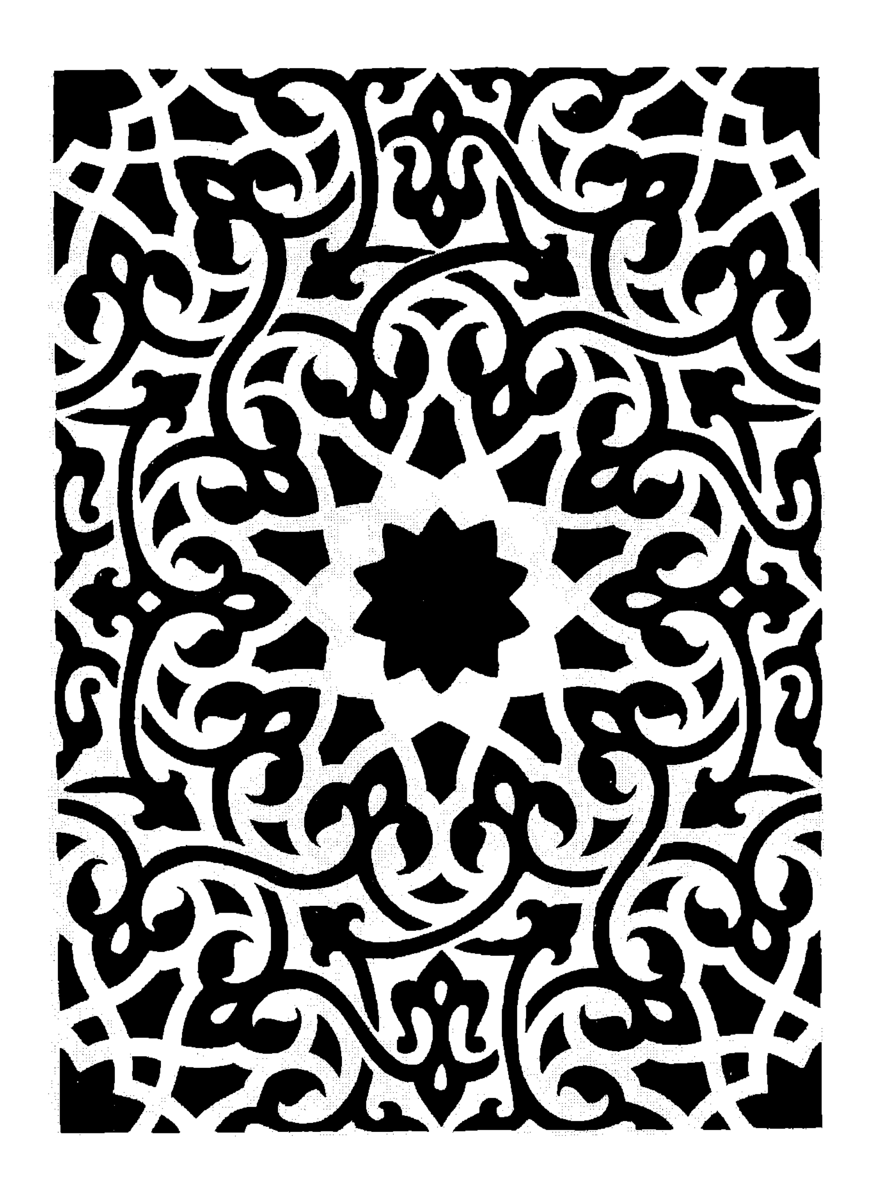
من هنا، فإنّ معرفة القرآن والوحي والكلام الإلهيّ يتوقّف على انفتاح القلب {وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَه وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً}[9]، وهو معراج إيمان المؤمن، {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ}[10]. وهذه الفعاليّة للقلب هي التي تولّد هويّة الإنسان بمعناها الدينيّ أو الانتمائيّ العامّ، لأنّها تمثّل الطبيعة التي تشكّلت لديه بفعل تأمّلات الذات وتبصّرات الواقع الخارجة من القلب والمؤثّرة فيه. وإذا كان القلب هو مائز هويّة عن هويّة، فهذا يعني أنّ من الصحيح أن نعتبره عين الذات، وبأقلّ التقادير أن ننسبه لجوهر الذات الإنسانيّ.

وهذا ما سوف نتناوله في المقالة الأولى من مبحث القلب بلحاظ موقعه من الإنسان وإلهيّات المعرفة؛ لننعطف بعد ذلك في المقالة الثانية للبحث حول الذات، أو «الأنا»، حسب النصوص، وكيف نقرأها بموجب خيارات إلهيّات المعرفة البحثيّة.



مصادر المقدّمة

1. محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة 1، 1997)، الجزء 2، الصفحة 228.
2. المصدر نفسه.
3. المصدر نفسه.
4. المصدر نفسه.
5. سورة ق، الآية 37.
6. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء 18، الصفحتان 359 و360.
7. سورة التوبة، الآية 125.
8. سورة الأنعام، الآية 125.
9. سورة الإسراء، الآية 46.
10. سورة الفتح، الآية 4.



عرش الروح وإنسان الدهر

قبل أن ندخل عتبة القلب في رسم ما تناولت القراءات الإسلاميّة، وفيما نجده عند النصوص الإسلاميّة الأساسيّة، بودّي أن أتوقّف عند ملاحظة أثارتها لديّ مقاطع دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، وهي تتحدّث عن الإنسان وطبيعته بلغة تختلف عن كلّ لغة درست الطبيعة الإنسانيّة.

إنّ إنسان الحسين، حسب مقاطع «دعاء عرفة»، هو «الإنسان الدهريّ»، الذي ننظر إليه خارج المنهج أو المناهج المِتافيزيقيّة المعهودة، التي تبني قواعدها النظريّة، ثمّ تقوم بإسقاطها على هذه المسألة أو تلك.

الإنسان الدهريّ هو ذاك الواقف هنا، في هذا المكان ولا يحدّه مكان، وفي هذه اللحظة، ولا تحجبه اللحظة عن امتدادات الدهر والأبديّة. إنّه الساعي لمعرفة نفسه بعين قلبه البرزخيّ الجامع بين الروح والطين، بين النفس الإلهيّ والبدن الطبيعيّ.

الإنسان الدهريّ في «دعاء عرفة»

من أين أتيتُ؟ وكيف كان المسار في عين القضاء والقدر والمشيئة الإلهيّة؟ ولماذا كنتُ الآن؟ وبالتالي من أنا؟ وإلى أين أتّجه؟

أسئلة الذات والمصير التي تخرج من القلب ووجدان الذات عند كلّ من فكّر وتدبّر. قد تبقى أسيرة السؤال واللحظة، بل أحيانًا الواقعة التي تُحاصرنا فتخنُق فينا كلّ انبساط الروح وانشراح الصدر، واقعة لحظة نتموضع عندها بفلسفة ومنطق وضعيّ لا تعنيه إلّا أرقام خيال الضرورات، ممّا جعل الإنسان عنده ابن المعادلة المُفترضة. إنّه ابن الآن والشيء تلو الشيء، كلّ المعاني شيء هو الآن، أو نذريه في العاصفة ونلقمه بطن وحش الغفلة والتناسي. وقد يتحوّل فينا السؤال إلى روح مهاجر بين عالم وآخر. عالم سلطانه عرش الروح، وهل عرش الروح إلّا القلب المفتوح على كلّ وجود وحقيقة، ذلك أنّ من طبيعة الإنسان في أطروحة «الإنسان الدهريّ» أنّه جامع العوالم والمراتب والحقائق، وما قلبه إلّا عرش الروح المنبسط في سلطانه على كلّ تلك المجامع. وهذه النتيجة تستقرّ في الوجدان، حسب «دعاء عرفة»، بمقتضى الحمد على رؤية بناها الداعي لوجوده الممتدّ من «الآن» إلى كلّ حين قبْليّ وبعديّ. فهو عندما يقول: «الحمد للّه الذي ليس لقضائه دافع ولا لعطائه مانع»، يربط المعرفة بأمر روحيّ تعبّر عنه لغة الأدبيّات الإسلاميّة بالحمد.

فالحمد معرفة روحيّة قلبيّة يتوجّه فيها المرء إلى مصدر وجوده حصرًا؛ الذي هو اللّه هنا، فيثني عليه ثناء معرفة به وبجزيل عطاياه. وبمقدار ما يزداد المنسوب الكيفيّ للمعرفة الوجدانيّة القلبيّة، بمقدار ما يحصل الترقّي الروحيّ الوجوديّ في شهود الحامد (العارف) ومراتبه الوجوديّة، بحيث يصبح كالمطّلع، أو مطّلع على سرّ القضاء والعطاء الإلهيّ؛ أي كأنّما قد أشهده اللّه من تبصره بوجوده «الآن» خلقه، بل أمر خلقه. فيشاهد بقلبه حقائق إيمانيّةً أشار إليها الدعاء من مثل: «فطر أجناس البدائع، وأتقن بحكمته الصنائع، لا تخفى عليه الطلائع، ولا تضيع عنده الودائع»، إنّه شهود لا يستغرق بالذات الإلهيّة، بل بهذا الخلق المفتوح على مصدر حقيقته وسرّه، والذي لا تراه إلّا عين القلب عند صاحب الرؤية التوحيديّة؛ «الإنسان الدهريّ». إنّها معرفة قلبيّة تتحرّك حركةً دائريّةً من جانب وجه الخليقة إلى عالم الأمر، ومنه إلى المآل «اللهمَّ إنّي أرغب إليك وأشهد بالربوبيّة لك مقرًّا بأنّك ربّي وأنّ إليك مردّي ابتدأتني بنعمتك قبل أن أكون شيئًا مذكورًا».

التوجّه إلى اللّه منشأه عند العارف الرغبة؛ بمعنى الحبّ، والإقرار؛ بمعنى اليقين المورِث للاطمئنان، بل عين الطمأنينة. فيرى العارف بمقتضاه ذاته الممتدّ بوحدة متّصلة بين المبدإ والمآل. وهو ما يورِث معرفةً بصنوف النعم والآلاء التي تستوجب الحمد بدءًا من مرحلة «الوجود العلميّ»، حيث كان حقيقةً لم تتمثّل بمصداقها بعد، «قبل أن أكون شيئًا مذكورًا»، إذًا، حيث كنت شيئًا إلّا أنّه غير مذكور. لتكون رحلة الإنسان الدهريّ، أو إنسان

الدهر، ترابًا، ثمّ نورًا ساكنًا في الأصلاب، آمنًا من ريب الأزمنة بلطف العناية الإلهيّة، حتّى تتكفّله الرحمة الربّانيّة وليدًا في دولة الحقّ وأمّة الإيمان والهداية، كلّ هذه العناية يراها إنسان الدهر الآن من نقطة الزمن المتّصل والممتدّ بكافّة الأبعاد ليتوجّه من محور الإنعام إلى مقصد النعمة ومصدرها؛ من عقل القلب البيانيّ قائلًا: «فتعاليتَ يا رحيم يا رحمن، حتّى إذا استهللتُ ناطقًا بالكلام أتممت عليّ سوابغ الإنعام وربّيتني آيدًا في كلّ عام حتّى إذا اكتملت فطرتي واعتدلت مرّتي أوجبت عليّ حجّتك».

إنّ أعظم ما يمتلك قلب أهل الحمد، من أصحاب رؤية «الإنسان الدهريّ»، هو نعمة المعرفة الفطريّة، والتكليف الإلهيّ للإنسان الهادف إلى تقدير كونه مُستخلفًا في الأرض ليرعى شؤونها وشؤون أهلها، مع كلّ ما يقتضيه هذا التكليف من خصائص الكرامة وتحمّل المسؤوليّة والإرادة الحرّة الخلّاقة. هاتان النعمتان اللتان تستوجبان مستوًى من الوعي والحضور القلبيّ لذاك الوعي، ومن ذلك:

1. «ألهمتني معرفتك»؛ والمعرفة الإلهاميّة هي إدراك معرفيّ قلبيّ؛ بمعنى أنّه يستوعب تمام الكيان الإنسانيّ الذي يتأثّر بالمعرفة ويؤثّر في السلوك.

2. «روّعتني بعجايب حكمتك»؛ إذا كانت انطلاقة الفلسفة التقليديّة، ومنها الأرسطيّة تحديدًا، تقوم على فعل «الدهشة»، فإنّ المعرفة المسؤولة هنا، تقوم على إحساس «الروعة» المُورِث للخشية والمتملّك بالقلب، ومنه إلى سائر ما يتّصل به من جوارح وجوانح وقوًى نفسانيّة.

3. «وأيقظتني لِما ذرأت»؛ اليقظة هي استفاقة على حقائق الخلق، لا تقوم إلّا بالتأمّل والتبصّر والتدبّر، وكلّها أفعال معرفيّة قلبيّة تتّصل بالموجودات، ليكون القلب عند الإنسان الدهريّ متوحّدًا بحقائق ما يحيطه من الكائنات وحياة الكائنات.

4. «ونبّهتني لشكرك»؛ التنبيه إشارة رمزيّة تنقل ذات العارف من الغفلة إلى الذكر؛ أمّا الشكر، فهو حسب الدعاء الأوّل من **الصحيفة السجاديّة** للإمام زين العابدين عليه السلام، سرّ الوصول إلى رتبة الإنسانيّة. وهنا، صلة القلب من وجه الرغبة نحو المقدّس المتسامي بعد أن أشار إلى الوجه الأوّل الذي يلحظ بوجهه الخليقة وما ذرأ الرحمن.

النتيجة بعد ذلك، «أوجبتَ عليّ طاعتك وعبادتك وفهّمتني ما جاءت به رُسُلك ويسّرت لي تقبّل مرضاتك، ومننتَ عليّ في جميع ذلك بعونك ولطفك»؛ فالواجب إذن مبنيٌّ على الحقّ الذي ناله القلب، والعبادة درب اكتمال ذاتيّ يؤهّل المرء لنيل رتبة المسؤوليّة الكونيّة في الأرض (الاستخلاف)، وفهم ما جاء به الرسل ليس مجرّد فهم حرفيّ لأنظمة وقوانين، بل هو فهم معرفيّ بالسرّ، وعشق سرّ الذات لسرّ القضاء والعطاء. وهنا، يكون الاطمئنان بعد التصديق، عبر إحساس القبول والرضا والمنّ والعون واللطف الإلهيّ. إنّه اطمئنان قائم على معرفة حقيقيّة تستوجب دوام الشكر. «وأنا أشهد يا إلهي بحقيقة إيماني وعقد عزمات يقيني وخالص صريح توحيدي، وباطن مكنون ضميري، وعلائق مجاري نور بصري وأسارير صفحة جبيني أن لو حاولت واجتهدت مدى

الأعصار والأحقاب لو عُمّرتُها أن أؤدّي شكر واحدة من أنعمك ما استطعت ذلك إلّا بمنّك الموجب عليّ به شكرك أبدًا جديدًا».

وهذا النحو من العرفان هو الذي يولّد الإيمان القلبيّ «أشهد بجهدي وجدّي ومبلغ طاقتي ووسعي، وأقول مؤمناً موقنًا الحمد للّه».

ومن هذه النوازع الفطريّة القلبيّة، والجهد الروحيّ للقلب، يصوغ إنسان الدهر رؤيته نحو الشخصيّة التي يطمح إليها والتي يعتقد أنّها تمثّل نموذج حقيقة الإنسان. وذلك حينما يقول الإمام الحسين عليه السلام بنفس الدعاء:

«اللّهمَّ اجعلني أخشاك كأنّي أراك وأسعدني بتقواك ولا تشقني بمعصيتك وخِر لي في قضائك وبارك لي في قدرك حتّى لا أحبّ تعجيل ما أخّرت ولا تأخير ما عجّلت، اللّهمَّ اجعل غناي في نفسي، واليقين في قلبي، والإخلاص في عملي، والنور في بصري، والبصيرة في ديني، ومتّعني بجوارحي».

محور هذه الشخصيّة مضامين القلب من خشية اللّه، وتقوى إيمان، وبُعد عن الرذيلة، وطموح يذهب نحو الخير، وذات لا تقهرها الظروف، فلا تطلب تأخير ما استُعجل ولا تعجيل ما تأخّر، أمّا العناوين المركزيّة لهذه الشخصيّة فهي:

1. الثقة الكاملة بالنفس الممتدّة بصلتها مع اللّه «وغناي في نفسي»، ولا يمكن بناء مجتمع وحضارة إنسانيّة دون هذا الغِنى في النفس.
2. الثبات في المواقف النابعة من الاجتهاد في تحصيل «اليقين القلبيّ».

3. الكدح في العمل على قِيم من الإخلاص.
4. الوعي في معرفة المحيط والواقع الذي يعيشه الإنسان، «النور في بصري».
5. امتلاك الرؤية النافذة في تشكيل نظام مستقيم للحياة، «البصيرة في ديني».
6. الالتفات لحفظ البدن واستعماله في نشر الرحمة والخير، «متّعني بجوارحي».

يبقى وجود ميّزات يبني إنسان الدهر ذاته وقلبه الفاعل في الحياة عليها، وهي تشكّل البُعد الأعمق في فعاليّات القلب التي بموجبها تتغيّر أيّ ذات عن أخرى.

إنّها خصائص المعرفة القيّوميّة للّه على القلب، «متى بعُدت حتّى تكون الآثار هي التي توصِل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نصيبًا. إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار حتّى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنّك على كلّ شيء قدير».

بمثل هذا القلب، الحاضر فيه اللّه، «لم يسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوادع»[1]، يتحوّل الحضور في آثار الموجودات والكائنات الكونيّة من مجرّد وجود منفعل، إلى وجودٍ فاعلٍ خلّاق مصون عن اقتصار النظر إلى تلك الموجودات،

بل هو يرتفع بها بهمّته لتسمو بسموّه وقدرته المتّكئة على القدير وحده سبحانه.

وحينما نتحدّث عن مثل هذا القلب، ينبغي أن يكون واضحًا أنّه صنف من القلوب، وليس كلّ قلب كذلك، وإن كان كلّ قلب قابلاً ليكون على هذه الخصائص. ما يفرض أن نبحث في أصناف القلوب حسب النصّ الدينيّ.

إلّا أنّه وقبل الدخول في فقرة جديدة من هذا الموضوع، أختم بما تمتلكه شخصيّة صاحب هذا القلب من ميّزات وقِيم عند إنسان الدهر، حسب دعاء عرفة، وما اختتم به الإمام الحسين عليه السلام:

1. «إلهي كيف أخيب وأنت أملي، أم كيف أُهان وعليك متّكلي».
2. «كيف أفتقر وأنت الذي بجودك أغنيتني».
3. «تعرّفت إليّ في كلّ شيء فرأيتك ظاهرًا في كلّ شيء».

تعريف القلب وتنوُّعات أسمائه

أورد صاحب **معجم مقاييس اللغة** في تعريف القلب:

«القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على خالص شيء وشريفه، والآخر على ردّ شيءٍ من جهة إلى جهة، فالأوّل القَلبُ: قلب الإنسان وغيره، سُمّيَ لأنّه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كلّ شيء وأشرفه قلبه»[2].

أمّا الثاني، اللبّ، فهو عنده «أصل صحيح يدلّ على لزوم وثبات، وعلى خلوص وجودة»[3]. وعنده، أنّ الفأد يدلّ «على حمّى وشدّة حرارة»، و«الفؤاد، سمّي بذلك لحرارته»[4]. ولهذا المعنى، ذهب صاحب كتاب **مفردات ألفاظ القرآن** أنّ «الفؤاد كالقلب[،] لكن يقال له فؤاد إذا اعتُبر فيه معنى التفؤّد، أي التوقّد»[5].

أمّا حول القلب فهو: «قَلْب الإنسان أي صَرفه عن طريقته [...] وقيل: سمّي به لكثرة تقلّبه، ويعبّر بالقلب عن المعاني التي تختصّ به من الروح والعلم والشجاعة»[6]، وعنده أنّ اللبّ هو «العقل الخالص من الشوائب، وسمّي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، [...] وقيل: هو ما زكى من العقل»[7].

ويمكننا أن نخلص من تعريفات القلب هذه، وما يرتبط به، أنّه ما خَلُص ورَفُع من حقيقة الإنسان، وهو يشير، رغم ما فيه من قابليّة للتبدّل والتغيُّر، إلى طبيعة الإنسان المتبدّلة في هويّتها، إلّا أنّه إذا لزم وثبُت وخلُص بما في عمق ذاته من الصلاح وحرارة الانتماء إلى الخير بالمعاني والمعارف، فإنّ هكذا إنسان عندها يسمّى بـ «إنسان القلب» {لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ}[8].

وقد استفاد صاحب كتاب **التحقيق في كلمات القرآن** من هذه المفردات المتعلّقة بالقلب جملة معانٍ منها:

«الفؤاد قد يُطلق على القلب إذا بلغ حدّ الخلوص والنقاء والطيب بواسطة التزكية والتصفية بحرارة الإيمان والحبّ والتوجّه، فكأنّه مشويّ بحرارة الجذبة وشدّة المحبّة مستمرًّا.

{مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى}.

{كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ}.

يراد هذه المرتبة من القلب البالغ الخاصّ.

وقد يطلق على القلب البالغ الخالص وهو اللبّ المُطلق – كما في:

{وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً}.

{إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً}.

يُراد القلب الساكن البالغ بعد التحوّل والتقلّب [...] إذا بلغ حدّ السكون وارتفع عنه والاضطراب والتقلبّ والتحوّل يصير مستعدًّا للنظر والإدراك والتشخيص، فهو يميل إمّا إلى الصلاح [...] أو يهوي إلى الشرّ [...]

[إلى أن يقول:] فإنّ الفؤاد إذا استعدّ فطرةً أو بالشيّ والشدّة للتعقّل والتخيّل: يكون مسؤولًا في نظره وتعقّله وتشخيصه، وإذا كان تشخيصه على فساد وضلال فهو المطّلع على النار[9].

فالفؤاد، إذًا، هو الطاقة الكامنة فيها حرارة المحبّة والانتماء

والتي قد يتولّد عنها، وعن كلّ ما يستفيض عنها من تعقّل، إمّا صلاحًا تشتدّ حرارته كلّما ترقّى ليكون نورًا وبصيرة، وإمّا فسادًا إذا اشتدّ تجانسًا مع نار تطّلع على الأفئدة، وكلًّا من النار والنور من مقتضيات تلك الحرارة القلبيّة (الفؤاد)».

أمّا استنتاجاته حول القلب فهي، أنّ معنى:

«القلب المادّيّ الظاهريّ هو هذا العضو البدنيّ المنبع للحياة والحركة.

والقلب الروحانيّ الباطنيّ هو الروح المجرّد المتعلّق بالقلب البدنيّ، وبه يتحقّق الحركة والعمل والحياة في القلب والبدن.

وهذا الروح هو النفس الناطقة المدرِكة المريدة، وهو حقيقة الإنسان، وهو في وحدته كلّ القوى، وجميع القوى والصفات إنّما تنشأ وتتجلّى من الروح.

[...] وباعتبار التقلّب والتحوّلات المختلفة في القلب، يتّصف بصفات كالسلامة والتكبّر [...] وغيرها [...]

فالقلب له معنًى واحد، وإنّما يستعمل في موارد مختلفة، باعتبار تحوّلات عارضة له [...]

فالقلب والنفس والروح بمعنًى واحد، ويُطلق كلٌّ منها في مورد يناسبه {وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ}»[10].

من الواضح، هنا، أنّ المعاني التي استفادها حول القلب لم تقتصر على الجانب اللغويّ، ولم تترشّح حصرًا من النصّ القرآنيّ، بل

لحظ طبيعة الفهم الذي تداولته الأدبيّات الإسلاميّة في الأوساط العلميّة الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة، والتي أغلب الظنّ أنّها وجدت في القلب رتبةً برزخيّةً مفصليّةً في شخصيّة وطبيعة الإنسان تقع بين البدن والروح المجرّد.

أمّا بالنسبة للُّبّ، فإنّه اعتبره «ما يُنتقى وخلُص من شيء، وهذا المعنى يختلف باختلاف الموضوعات.. وإنّه لا بدّ في موارد استعمال المادّة، ملاحظة القيدَين: الانتقاء والخلوص، أي اختيار موضوع أو محلّ خالص من الشوائب». فكلّ ما خلُص أو انتقى في العقل والقلب يُسمّى باللُّبّ وهو الخالي من الشوائب.

وقبل أن نتقدّم بما يمكننا استفادته، علينا المرور على بعض التعريفات الاصطلاحيّة للقلب في علم الكلام والفلسفة التي اعتبرت أنّه «منبع الروح الحيوانيّ ومعدنه». وبمعنًى ثانٍ، هو «لطيفة ربّانيّة روحانيّة، لها بهذا القلب الجسمانيّ تعلّق يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات»، حسب الغزّالي، أمّا بحسب السبزواري، فإنّه «جوهر مجرّد نورانيّ مدرك للكلّيّات والجزئيّات، المتوسّط بين النفس والروح»[11].

أمّا ما أوردته النصوص العرفانيّة، والتي نأخذ ابن عربي نموذجًا عنها، فقد أوردت أنّه «قد ثبت أنّ القلب رئيس البدن، وهو المُخاطَب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن اللّه، وهو الملك المُطاع الذي قال فيه رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وسلّم: إنّ في الجسد مضغةً إذا صلُحت صلُح الجسد، وإن فسُدت فسُد الجسد، ألا وهي القلب».

أمّا عن وجوه القلب، فقال: «إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات، كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه، وقال بعضهم ثمانية [...] ثمّ نقول: وقد جعل الله في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب، حضرة من أمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله. فمتى جلي وجه من هذه الوجوه، تجلّت تلك الحضرة فيه»[12].

على ضوء كلّ ما مرّ، أمكننا أن نختصر مؤدّى المعاني بالقول: إنّ القلب لفظ مشترك بين البدن المادّيّ الذي يبثّ القدرة والحياة والاستمرار، وبين الحقيقة الباطنيّة للإنسان، والتي تكتمل معها معاني إنسانيّة الإنسان في روحه وسرّه. وإنّ كلّ القدرة والمعنويّة والإحساس والمشاعر والمعرفة إنّما تعود لهذا المعنى من القلب. بهذا، فإنّ شخص الكائن الحيّ؛ الذي هو الإنسان وشخصيّته التي تميّزه عن غيره، إنّما تتمثّل بالقلب الذي له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّيّ للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويّته الشخصيّة. أمّا الوجه الأكثر فرادةً، فهو ذاك المعبِّر عن الروح الموصول بنور المطلق سبحانه، الذي كلّما تبدّل شأن من شؤونه سبحانه، {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}[13]، يتبدّل القلب حسب مظاهر الشؤون الإلهيّة، طالما أنّ هذا القلب متّجه نحو اللّه، فإذا ما انتكس القلب نحو البدن وعالمه، أوغل في اسوداد الطين وغرق في وحول الدنيا، كلّ يوم في ضياع جديد لا يلوي على شيء وحقيقة. الأمر الذي يعني أنّ محور الطبيعة البشريّة التي تنقل الإنسان من رتبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة إنّما تتمثّل بالقلب، وأنّ القلب يتطبّع بطوابع متعدّدة حسب الوجه، الذي يلقى فيه القداسة والتسامي، أو الرذيلة ووحل الدنيا.

ومن هذا الباب، جاء حمدُ الإمام زين العابدين عليه السلام في **الصحيفة السجّاديّة**، إذ قال: «الحمد للّه الذي ركّب فينا آلات البسط، وجعل لنا أدوات القبض، ومتّعنا بأرواح الحياة، وأثبت فينا جوارح الأعمال».

القلب وكينونة الإنسان

من المعلوم أنّ الفكر الإسلاميّ تبنّى، فيما يختصّ بكيان الإنسان، مسردًا خاصًّا مفاده: أنّ اللّه أبدع هذا الكائن، الإنسان، من الأرض. وأنّه سبحانه قد أنشأه مركّبًا من جزأين جوهريَّين: المادّة التي منها البدن، والوجود المجرّد الذي هو النفس والروح، {إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي}[14]. وقد أودع اللّه في هذا الكائن الفطرة والشعور، وجهّزه بالسمع والبصر والفؤاد لتتوفّر لديه قوّة الإدراك. كما أنشأ فيه قابليّة الارتباط بالأشياء والانتفاع منها، {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ}[15]، {وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ}[16].

ويذهب العلّامة الطباطبائي، هنا، أنّ علومًا وإدراكات اعتباريّة نشأت عن قوّة التفكير وسنّة التسخير؛ وأنّ هذه العلوم والإدراكات يستخدمها للورود في «مرحلة التصرّف في الأشياء، وفعليّة التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه»[17].

وقد لحظ الطباطبائي أنّ من هذه العلوم ما لا دخل له بالحياة العمليّة المباشرة، ومنها ما له تأثيراته المباشرة في مسلك الإنسان

وعمله. وقد هيّأ اللّه لهذه الإدراكات قابليّات خاصّةً، {الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى}[18].

ومركز هذه القابليّات والإمكانات، بعد السمع والبصر، هو الفؤاد، وهو عند الطباطبائي وغيره بمعنى النفس والقلب من جهة كونه مُدرِكًا، أو بمعنًى آخر، قادرًا على تحصيل المعارف والمدارك. وإنّ كلّ كسب واكتساب، ممّا لا يُنسب إلّا إلى الإنسان، هو من مختصّات كينونة الإنسان القلبيّة، وهذا ما تشير إليه الآيات القرآنيّة من مثل قوله تعالى: {وَجَاء بِقَلْبٍ مُنِيبٍ}[19]، أو {فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ}[20]، وإنّه محطّ الكفر، {وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ}[21] [22].

كما أنّ هذا القلب هو محور التدبّر والهداية، {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}[23]. وهو مسكن الطمأنينة والاستقرار، {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ}[24]. وهو المدخل لتفرُّق شمل الجماعات حتّى لو بدت متوحّدةً، {تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى}[25]. وهو بداية طريق الفساد، {كَلاَ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ}[26]، بل ونهاية طريق الفساد، {طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ}[27]، {وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ}[28]، {وَطَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ}[29].

والفارق بين الرين والطبع، أنّ الأوّل يُحدث نتوءات واسودادًا في القلب بسبب العمل، أمّا الطبع فيجعل وجه القلب منصرفًا تمام الانصراف عن النور، بحيث يصبح بلا علمٍ ولا سمعٍ ولا بصرٍ مثمرًا للحقّ والاستقامة.

إنّ الإنسان بناءً على مرّ هو كائن زُوِّد بالفطرةِ الداخليّة المستقيمة، وهي ميزان صراط الإنسان المستقيم، وزُوِّد بمنافذ تواصل بينه وبين العالم الخارجيّ - الماديّ منه عبر السمع والبصر، والمعنويّ عبر الفؤاد - إذ الفؤاد هو تلك الطاقة المتوقّدة التي توفّر المعرفة، والمعرفة المؤثّرة في طبع الإنسان تتوازى مع نفس الإنسان ومراحل وجوده بحيث يكون الإنسان حسب ما يكتسبه وما يتفاعل فيه من داخل ذاته. وعند كلّ تقلّب جديد من حال إلى حال، يحمل الإنسان وجهًا نحو جهة مخصوصة، حتّى إذا ما استقرّ عند وجهة ثبتت مواصفات تقلّباته القلبيّة، وهذه الحركة من التحوّلات والتبدّلات الذاتيّة في طبيعة الإنسان، والنابعة من فيض عالم مشاعره وأحاسيسه ووجدانه، هي المعبَّر عنها بـ«القلب». فإذا ما كان وجه القلب متّجهًا نحو اللّه، أسمي بـ«القلب المنيب»، الذي إذا ما كانت مضامين وجهته خالصةً صافيةً، في مكنونها العقائديّ وسلوكها العمليّ والأخلاقيّ، كان اسمه «القلب السليم».

وهكذا، لو كان الوجه نحو جهة التذبذب والاضطراب، أسمي بـ«القلب المريض»، ولو كان متوجّهًا نحو التوثّب على الذنب صار «قلبًا صدئًا»، حتّى يصل إلى درك الجهات فيصبح «القلب المطبوع بالعمى».

إنّ جوف القلب هو ما يستقرّ عليه القلب، «ما جعل اللّه لامرئٍ من قلبَين في جوفه». أمّا فؤاد القلب، فهو الوجهة التي يتبدّل معها نحو الجهات ليلقى تارةً آيات ربّه الكبرى، {مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى}[30]، {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى}[31]، وتارةً أخرى يُصاب بالعمى، {وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً}[32].

ممّا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تحمل بُعد الطابع الأخلاقيّ، والقيميّ، والوجدانيّ، بفعل القلب والوجه الذي يكون عليه. فإذا كان في الطبيعة الإنسانيّة ما له علاقة بالأمزجة، فإنّها أمور تختلف عن الوظيفة القلبيّة، بل إنّ أيّ مورد تختصّ به الطبيعة البشريّة بنحوٍ من الثبات والجوهرانيّة المستقلّة عن أيّ تأثير فإنّها تكون منتميةً إلى أفق لا يمتّ للقلب بصلةٍ. إنّ القلب هو تلك الحقيقة السيّالة التي يصعب استقرارها على حال، بل تبقى في تتالٍ من الحركة في الأعراض السلوكيّة الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنسانيّ، وهو هنا «اللبّ» حسب التعبير القرآنيّ. اللبّ الذي يبدأ باعتباره فؤادًا، ثمّ يتقلّب تقلّبات في مساره الذاتيّ والصور التي تتوالى عليه، ليصبح حقيقة سرّ الإنسان ولبّه الخالي من الشوائب والقشور. وإنّ أيّ عمليّة تربويّة، أو نهضة روحيّة، أو مسلك أخلاقيّ ونفسيّ، لا بدّ له من المرور بهذه المنطقة الأكثر فعاليّةً في الإنسان، ألا وهي القلب ليستقرّ على نمط وشأن. ثمّ إنّ من التأثيرات البالغة في هذه الحركة القلبيّة المنظور المعرفيّ الذي يتوفرّ عليه بحسب الجهة التي يطلّ عليها وجه القلب. إذا كانت جهته هي شؤون الحياة الدنيا وحدها، صارت ارتباطات الإنسان ومعارفه مقتصرةً على هذه الدنيا، وصار حاله المعرفيّ مقتصرًا عليها. أمّا إذا ما لحظ الآخرة وحدها - والمقصود هنا بالآخرة هو ذاك البُعد القائم في الطبيعة البشريّة، والذي يُطلّ على حيثيّات تلحظ ما يتجاوز حدود الزمن وحاضر المكان الضيّق إلى نشأة أبعد هي التي يسمّيها علماء المسلمين بعالم البرزخ، أو النفس الذي يتوسّط عالم الشهادة (المادّة)، وعالم الجبروت

(الروح المجرّد) - فإنّ قلب الإنسان قد ينصرف عن أهل الدنيا ويعيش العزلة الفرديّة التي لا يلحظ فيها إلّا «أناه» الفرديّ. وإنّ للقلب، ولذلك أهمّيّة كبرى، بابًا نحو ما اصطلحت عليه بعض النصوص «قعر العرش»، وهو بمثابة «الروح المسدِّد»، أو «الروح القدس» الذي يكشف عن عميق الصلة بمصدر الوجود، والذي يطلّ على تفاصيل العيش اليوميّ للناس، بحيث يصير وجه القلب جامعًا لكمالات ما عليه صنوف الحياة بمراتبها ونشآتها المختلفة.

من هذا المعنى، ورد ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي قدس سرّه عن عبد اللّه بن عجلان السكوني، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول:

«بيت عليّ وفاطمة سلام اللّه عليهما حجرة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم، وسقف بيتهم عرش ربّ العالمين، وفي قعر بيوتهم فُرجة مكشوطة إلى العرش معراج الوحي، والملائكة تنزل عليهم بالوحي صباحًا ومساءً، وكلّ ساعة في كلّ طرفة عين»[33].

وقد فسَّر صاحب كتاب **شرح دعاء عرفة**[34] هذا الحديث بأنّ البيت معنًى يرمز إلى قلوب الأئمّة الطاهرة، إذ إنّ قلوبهم بيوت الرحمن «وفي حال انصرافهم عن الشواغل وتوجّههم إلى باطن قلبهم وقعره يكون الوحي ونزول الملائكة»[35].

وتنطلق هذه الفكرة من رؤية عرضها العلّامة الطباطبائي بأسلوبه الفلسفيّ ليُظهر المبدأ الذي تستند عليه الفكرة الخاصّة بامتدادات القلب ووجوهه. قال:

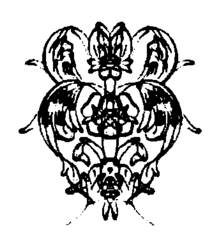
« إذا حلّلنا هذا الموجود الواحد على سعة دائرة وجوده وجدناه

على كثرة أجزائه وجهاته ينحلّ إلى أمر ثابت في نفسه كالأصل وأمور أخر تدور عليه وتقوم به كالفروع تتفرّع على الأصل، وهذا الأصل هو الذي نسمّيه بالذات، وهذه الفروع هي التي نسمّيها بالعوارض واللواحق ونحو ذلك. وهذا معنًى سارٍ في كلّ موجود في وعاء الوجود. مثال ذلك، الإنسان، فإنّ فيه أمرًا تحكي عنه بلفظ أنا، وكلّ معنى غيره مرتبط به ومتفرّع على هذا الذات المحكيّ عنه بأنا هذه، وهذا المجموع المؤلّف من الذات والعوارض نسمّيه بالنظام الجزئيّ في الموجود الجزئيّ والمجموع المؤلّف من جميع هذه النظامات الجزئيّة التي في ظرف الوجود نسمّيه بنظام الكلّ»[36].

فالأنا ذات مستقلّة إذا انضمّت لعوارض ما يطرأ عليها من حركات داخليّة ومؤثّرات خارجيّة شكّلت النظام الجزئيّ الخاصّ بالفرد؛ أي طابع الفرد وشخصيّته التي يمتاز بها. أمّا مجموع ما هو الذات والعرض في تبدّلاتهما فهي حركة وجوه القلب التي إذا استقرّت شكّلت خاصّيّة القلب بمستوَيَيه المعرفيّ والوجوديّ.

وإن كان لا بدّ لنا من خاتمة للكلام، فإنّ ما نخلص إليه أنّ ميزة الطبيعة البشريّة حملها لجملة خصائص تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، سواءً منها الأرضيّة أو حتّى تلك السماويّة، وإنّ من الخصائص المميِّزة للإنسان قلبه، الذي قال عنه الحديث القدسيّ: «قلب المؤمن عرش الرحمن». من دون فهم هذا القلب ودوره، يصعب علينا فهم الإنسان في علاقاته مع الموجودات ومصدرها، بل ويصعب علينا فهم ما يختلج ذاته من أمور؛ وأخيرًا، إنّ فهم سرّ الأمر الإلهيّ التشريعيّ العباديّ منه بوجه خاصّ أمر غير ممكن

من دون فهم القلب الحاضن لمفاعيل أسرار العبادات والشريعة والرحمة الإلهيّة.

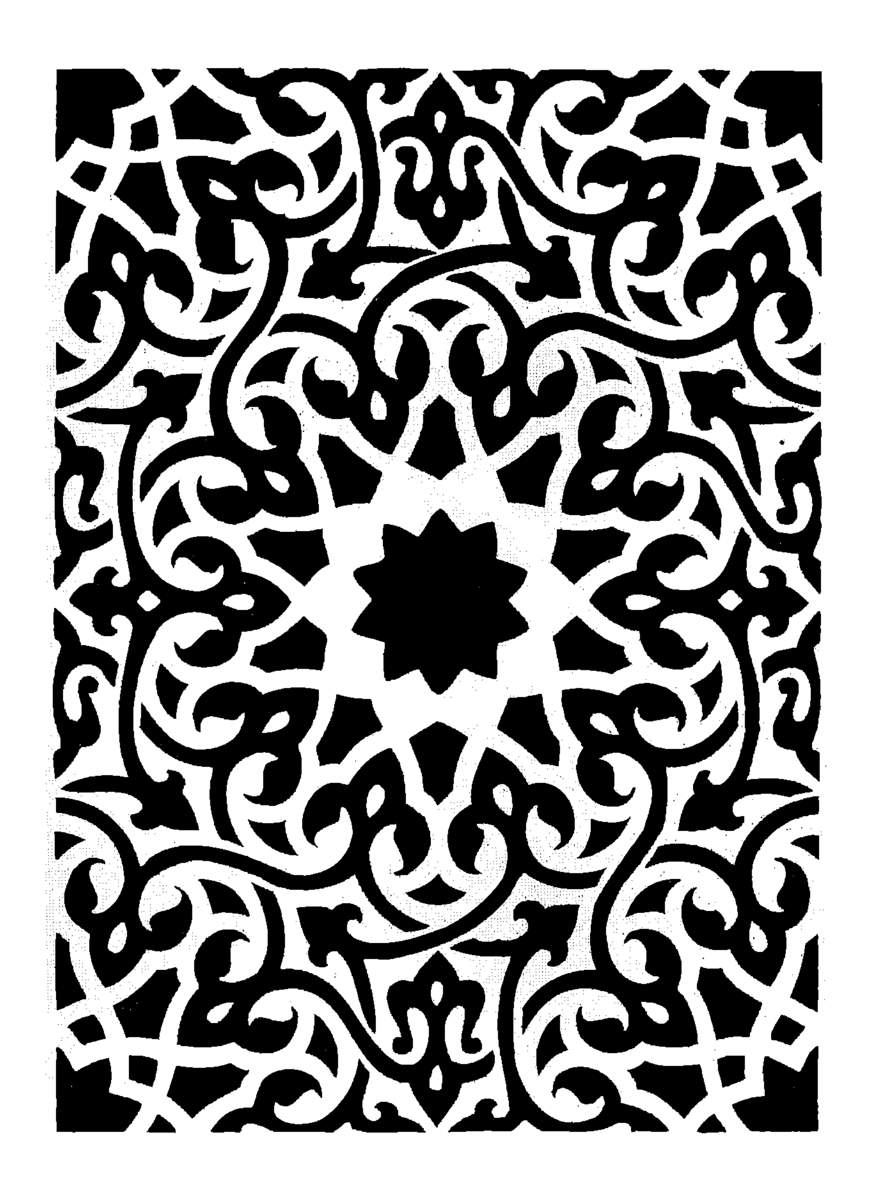


مصادر "عرش الدهر"

---

1. انظر، أبو حامد الغزّالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، الجزء 3، الصفحة 15.
2. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء 5، الصفحة 17.
3. المصدر نفسه، الجزء 5، الصفحة 199.
4. المصدر نفسه، الجزء 4، الصفحة 469.
5. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم - بيروت: الدار الشاميّة، الطبعة 1، 1996م)، الصفحة 646.
6. المصدر نفسه، الصفحة 681.
7. المصدر نفسه، الصفحة 733.
8. سورة ق، الآية 37.
9. حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم (طهران: مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، الطبعة 1، 1393هـ.ق.)، الجزء 9، الصفحتان 9 و10.
10. المصدر نفسه، الجزء 9، الصفحتان 338 و339.
11. شرح المصطلحات الفلسفيّة، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة 1، 1414هـ.ق.)، الصفحة 284.
12. نقلا عن، سعاد الحكيم، المعجم الصوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة (بيروت: دندرة للطباعة وللنشر، الطبعة 1، 1981)، الصفحتان 918 و919.
13. سورة الرحمن، الآية 29.
14. سورة ص، الآية 72.
15. سورة النحل، الآية 78.
16. سورة الجاثية، الآية 13.
17. محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة 1، 1997)، الجزء 2، الصفحة 115.
18. سورة طه، الآية 50.
19. سورة ق، الآية 33.
20. سورة البقرة، الآية 283.

21. سورة التوبة، الآية 125.
22. راجع، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء 2، الصفحة 228.
23. سورة محمّد، الآية 24.
24. سورة الفتح، الآية 4.
25. سورة الحشر، الآية 14.
26. سورة المطففين، الآية 14.
27. سورة التوبة، الآية 87.
28. سورة الأعراف، الآية 100.
29. سورة التوبة، الآية 93.
30. سورة النجم، الآية 11.
31. سورة النجم، الآية 18.
32. سورة الإسراء، الآية 72.
33. نقلا عن، الملا محمّد عليّ فاضل، مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة (بيروت: دار المعارف الحكميّة، الطبعة 1، 2011)، الصفحة 166.
34. المقصود هو المصدر السابق، كتاب مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة. المحرّر.
35. المصدر نفسه، الصفحة 167.
36. محمّد حسين الطباطبائي، الرسائل التوحيديّة (بيروت: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، الصفحة 190.



من غير الممكن أن تتناول موضوعات دينيّةً تتحدّث حول الحقائق وطبيعة الأشياء، سواء منها ما يرتبط بالوجود ومصدره، أو مآلاته وتمثّلاته، دون أن نتعرّف، ولو بنحو الإجمال، على اللغة البيانيّة للنصّ الدينيّ.

إنّ القرآن الكريم صرَّح: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ}[1]. فمخلوقات الله آيات ترمز وتشير إلى حقائق تحتاج لفَهمها إلى «أولي الألباب» الذين هم أصحاب معرفة من نحو خاصّ، تتشابك فيها المدارك الحسّيّة والعقليّة بالانطباعات الوجدانيّة والمشاهدات الحدسيّة والذوقيّة، المتمازجة مع خبرة البصيرة، المشفوعة بالتفحُّص والتأمّل.

وعُمدة الأمر هنا هي الطبيعة الرمزيّة للّغة المستخدمة في هذا المجال.

لذا، فقد ذهب بعض أهل المعرفة إلى القول: «إنّ منطق الوحي وكلمات أكابر العلماء وأعاظم الحكماء في الحقيقة رموز إلى كنوز يصل إليها، في كلّ عصر ودورة، واحد بعد واحد ممّن وُفِّق»[2]. ثمّ يأخذ هذا الجليل بتبيان من ذهبوا هذا المذهب، من مثل ابن سينا الذي قال في السابع من أولى إلهيّات **الشفاء**:

«إنّ من الفضلاء من يرمّز أيضًا برموز، ويقول ألفاظًا ظاهرةً مستشنعةً أو خطأً، وله فيها غرض خفيّ، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء، الذين لا يؤتون من جهة غلطًا أو سهوًا، هذه وتيرتهم»[3].

ويقول الشيخ حسن زاده آملي:

«وكذا أفاد الشيخ في رسالته المعراجيّة بالفارسيّة ما كان ترجمانه بالعربيّة نحو ما أعبِّر عنه أنّ شرط الأنبياء تعبية ما يدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي تقتفي الأمّة ذلك المحسوس وتحتظي من المعقول أيضًا، فإنّ العاقل يعقل بعقله أنّ ما قاله النبيّ كلّه رمز مملوء بمعقول»[4].

ويصف ابن عربيّ هذا البيان إذ يقول:

«ولمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي أممهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك العامّ والخاصّ فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه وزيادةً ممّا صحّ له اسم أنّه خاصّ فيتميّز به عن العامّيّ»[5].

فاللغة التي قد تُستخدم في الأدبيّات الدينيّة المتناوِلة لعالم الوجود والتكوين والخلق وطبائع المخلوقات إنّما تذهب نحو الرمزيّة لما تحمله هذه الرمزيّة من قدرة واسعة على الإشارة إلى الحقائق وأنحائها وحيثيّاتها. كما أنّ في الرمزيّة إخفاءٌ لقداسة المعنى العميق والعزيز عن أهل الأفهام السطحيّة، أو الذين في قلوبهم زيغ. لكن من الضروريّ أن نحدّد، هنا، بعض المقصود باللغة الرمزيّة. إذ قد تذهب المذاهب في هذا المجال إلى القول إنّ الرمزيّة تعني أخذ لفظ، أو صورة خياليّة، فيها إشارة هي بمثابة أسرار تدلّل على معنًى مغاير لما عليه اللفظ أو الصورة. وبهذا المعنى، فإنّ بالإمكان توسعة أيّ نص وتحويله إلى مجرّد إشارة بحيث تصبح النصوص علامات تشير، ولا تحمل بذاتها من قيمة معنًى إلّا بمقدار ما تشير إلى المعنى المغاير لما عليه ظاهر اللفظ.

وفي هذه القراءة تبليس من جهات ثلاث. أوّلًا، من جهة التعميم. إذ بعض النصّ الدينيّ «مُحكَم»، لا يصدق عليه صفة رمزيّة القول، وبالتالي، اعتبار أنّ كلّ الأدبيّات الدينيّة هي رمزيّة بالمعنى الآنف الذكر هو تحطيم لمداميك المرتكزات التي أقامها الدين في معطياته ومعلوماته، بل وفي تشريعاته وتقنيناته، فضلًا عن ما له علاقة بمقرّراته العقائديّة. وبدون هذا الإحكام في مباشرة المعنى والدلالة، لا يستقيم لنا نظام فهم ومعرفة دينيّة.

ثانيًا، صحيح أنّ الرمزيّة تفتح على المعنى الذي لا تحاصره الصيغ المحدّدة، كما لا يحاصره الزمان والمكان، إلّا أنّ المعنى حينما يتحوّل إلى أمر مفتوح فهو يوغل بالفراغ الذي نستجلب نحن فيه الإسقاطات، وننزلها على المعنى والحقيقة، بل يمكن القول إنّنا حينها نوغل في معانٍ نسبيّة لا حقيقة لها، ليصبح الأمر الدينيّ مجرّد افتراض بشريّ يعبّر فيه الناس عن حاجاتهم الإنسانيّة العميقة بشكل افتراضيّ وتعويضيّ.

ثالثًا، قد يودي بنا هذا النحو من التطواف التبليسيّ إلى جعل الحقائق مجرّد أشياء، أو قيم، تحاكي الأشياء. وتشيّء الحقيقة، أو الوجودات العينيّة المجرّدة، يصبح حاجةً من أجل الاستحواذ والتحكّم. وهذا ما يدفع السياق الدينيّ، في عرض الوجود وطبائع الخلق، إلى أن يكون بمثابة سلطة بيد الأحبار، والعلماء، والرهبان، أو، إن شئت فقل، بيد سلطة التأويل الدينيّ.

ولا يخرجنا من هذه الإشكاليّات إلّا أن نقول إنّ النصّ فيه ما يقبل الترميز، ممّا يُسمّى أحيانًا بـ«المُتشابه»، وفيه ما لا يقبل إلّا الوضوح المبين في النصّ الصريح، وهو «المُحكم».

وحتّى لا ينفلت المعنى في المُتشابه، فإنّا نحيله إلى مقاربة المُحكم، ونصبغه بصبغة الإمكان البرهانيّ. وهذا ما سعى الحكيم صدر الدين الشيرازي إلى تبيانه بقوله:

«إيّاك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم، من أكابر العرفاء، واصطلاحاتهم، وكلماتهم المرموزة، خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينيّة، أو التخيّلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة، والمقدّمات الحقّة الحكميّة، ناشٍ [ناشئ] عن قصور الناظرين، وقلّة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم إنّ العلم اليقينيّ بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يُسوَّغ كون مقتضى البرهان مخالفًا لموجب المشاهدة»[6].

وقبل إجمال المعنى المقصود من هذا النصّ، ينبغي توضيح جملة أمور ترتبط به ارتباطًا وثيقًا. من ذلك، أوّلًا، إنّ الرمزيّة في كلام أهل الحكمة ليست اعتمادًا على الشعر في القول، أو الخيال المنتج للمعنى الافتراضيّ. بل هي نحو من محاكاة الأمر، له عينيّة بذاته، وله عند الحكيم مشاهدات خاصّة، ممّا يجعل التعبير عنه ينتمي إلى العالم العينيّ الذي تحكيه المشاهدة.

ثمّ ثانيًا، فإنّ المشاهدات، أو رفع الحجب عن المعنى العينيّ الحقيقيّ، ينطوي على الأطوار التي يمتدّ إليها الوجود الإنسانيّ.

وهذه المشاهدات أو المكاشفات على أنواع:

«الأوّل:المكاشفات المادّيّة والطبيعيّة، وهي الاطّلاع على المخفيّات، وتحصل للإنسان في عالم الطبع.

الثاني: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم الطبع، والورود في عالم المثال، وتُدعى بالمشاهدات القلبيّة، لأنّها تجسِّم بعض المعاني في صور مثاليّة، ومثلها في عالم اليقظة مثل الرؤيا والأحلام.

الثالث: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم المثال، والورود في عالم الروح والعقل، وتُدعى بالمشاهدات الروحيّة، لأنّها تحصل بقدرة الروح وسيطرتها في العالم، مثل الإحاطة بالخواطر والأفكار، وطيّ الأرض، والاطّلاع على المستقبل، والتصرّف في النفوس بالمرض أو الصحّة، والتصرّف في أفكار العامّة.

والرابع: المكاشفات التي تحصل للسالك في عالم الخلوص واللاهوت، بعد العبور من الروح والجبروت، وتُدعى بالمكاشفات السرّيّة، لأنّها كشف أسرار عالم الوجود، والاطّلاع على المعاني الكلّيّة، وكشف الصفات والأسماء.

والخامس: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد الكمال، والعبور من مراتب الخلوص، والوصول إلى مقام التوحيد المطلق والبقاء بالله، وتُدعى بالمكاشفات الذاتيّة، لأنّها إدراك حقيقة الوجود وآثاره، وترتيب نزول الحكم إلى عالم الإمكان»[7].

وهذا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تبدأ من عالم المادّة والطبع،

إلّا أنّها تتخطّى ذلك نحو عوالم تنتسب الطبيعة الإنسانيّة إليها، إذ المعرفة الكشفيّة، حتّى تحصل لأيّ من الأمور والعوالم، لا بدّ فيها من التشابه بين العارف والمعروف بالمعرفة. لذا، فحينما يُعبِّر العارف عن معنًى عالٍ بلغة ما، فإمّا أنّه يعبِّر عنه بما ينتسب إلى تلك العوالم العالية، أو بلغة الأدنى التي تشير إلى حقيقة عينيّة فوقها. وهذا يعني تواصل الذات العارفة مع المعرفة ومراتبها.

ثالثًا، إنّ الرمزيّة في الأدبيّات الدينيّة والحكميّة، بما أنّها تستند إلى الواقع، فإنّها تتناسب مع المعقوليّة والموضوعيّة التي تقوم على قواعد ومبادئ من مثل الهويّة، وعدم التناقض، وإقامة البراهين، وغير ذلك. فإنّ ما تحكيه هذه النصوص أمور يمكن البرهنة عليها، وإن كانت يقينيّتها أعلى من البرهان، بل إنّ البرهان سبيل كاشف عن تلك اليقينيّة.

فالرمزيّة والبرهان نحوان من التعبير البيانيّ والعقليّ الموصل إلى نفس النتيجة من الدلالة على الواقع والحقيقة.

وقفات مع بعض النصوص الإسلاميّة

بناءً على ما تقدّم، فإنّ هذه النصوص التي سنستعرضها تحمل قابليّة إقامة البرهان عليها، إلّا أنّنا لسنا بصدد البرهنة على مداليل النصوص، بل ما سنحاول الكشف عنه هو مقاصد تلك النصوص ومعانيها، وارتباطها المفتوح والثريّ على حقيقة الإنسان، وخصائصه، وطبيعته، وطبعه؛ من ذلك:

1. قوله سبحانه: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا}[8]؛ وقوله: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلّاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا}[9]؛ وقوله: {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[10].

فالحديث، هنا، يدور حول: (أ) الجعل والخلافة الإلهيّة؛ و(ب) التعليم الإلهيّ الأسماء لآدم؛ و(ج) الطين، والتسوية، ونفخ الروح؛ و(د) السجود لآدم بأمر من اللّه؛ و(هـ) صنوف تكليم اللّه للناس.

2. ورد في **نهج البلاغة** قول الأمير عليه السلام:

«لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجّة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، أو خائفًا مغمورًا، لئلّا تبطل حجج اللّه وبيّناته. وكم ذا، وأين وأولئك؟ أولئك واللّه الأقلّون عددًا، والأعظمون قدرًا، يحفظ اللّه بهم حججه وبيّناته، حتّى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى»[11].

وفي مورد آخر يقول:

«وما برح للّه، عزّت آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة»[12].

المستفاد، إذًا، هو الحديث حول: (أ) القائم بحجّة اللّه؛ و(ب) المُستخلف الظاهر، والآخر الباطن المغمور؛ و(ج) روح اليقين؛ و(د) الإنسان مورد تكليم اللّه ومناجاته؛ و(هـ) أهل الدنيا أصحاب أرواح معلّقة بالمحلّ الأعلى.

3. أحاديث في خلق الإنسان: جاء في **إحياء علوم الدين** عن رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وآله وسلّم: «إنّ اللّه خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا»[13]. ورُوي في **مرصاد العباد**، وفي **رسالة العشق**: «خمّرتُ طينة آدم بيديَّ أربعين صباحًا»[14]. وجاء في **عوالم المعارف**:

«فمن التراب كوّنه، وأربعين صباحًا خمّر طينته، ليبعد بالتخمير أربعين صباحًا بأربعين حجابًا من الحضرة الإلهيّة، كلّ حجاب هو معنًى مودع فيه، يصلح به لعمارة الدنيا، ويتعوّق به عن الحضرة الإلهيّة ومواطن القرب»[15].

وجاء في **أماليّ الطوسي**: «يا عليّ خلق اللّه الناس من أشجار شتّى، وخلقني وأنت من شجرة واحدة، أنا أصلها وأنت فرعها، فطوبى لعبد تمسّك بأصلها، وأكل من فرعها»[16].

وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«إنّ أوّل من قاس إبليس، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين. ولو علم إبليس ما جعل اللّه في آدم لم يفتخر عليه. ثمّ قال: إنّ اللّه عزّ وجلّ خلق الملائكة من النور، وخلق الجانّ من النار، وخلق الجنّ – صنفًا من الجانّ – من الريح، وخلق صنفًا من الجنّ من الماء، وخلق آدم من صفحة الطين، ثمّ أجرى في آدم النور والنار والريح والماء، فبالنور أبصر وعقِل وفهِم»[17].

إنّ من استفادات هذه الروايات، بغضّ النظر عن وثاقتها، أنّها تتحدّث حول: (أ) جامعيّة خلق الإنسان من كلّ ما خلق اللّه وكوَّن، من الطين، إلى الماء، والريح، والنار، والنور، وغير ذلك، كأنّه خلاصة كمال خلق اللّه؛ و(ب) إنّ اللّه أودع فيه طبع رفع حُجُب المعرفة ليصل إلى مدارك العظمة؛ و(ج) إنّ في الإنسان تجلّي القدرة الإلهيّة، «خمّرتُ طينة آدم بيديَّ»، إذ اليدان تشيران إلى تمام القدرة؛ و(د) إنّ اللّه آنس بين آدم وبين الأرض وعمارة الأرض.

من هنا يعلّق السيّد نعمة اللّه الجزائري على بعض هذه الروايات، فيقول «[إنّ] المجعول خليفةً ذو ثلاث قوًى عليها مدار أمره[:] شهويّة وغضبيّة، تؤدّيان إلى الفساد وسفك الدماء، وعقليّة تدعوه إلى المعرفة والطاعة»[18]. ويذهب الجزائري إلى أنّ مثل هذا التركيب هو الداعي لتكامل الإنسان، وقدرته على ترتيب أمور الحياة، وبثّ الروح والإعمار فيها. ومن مثل هذه الأمور أخذ البحث حول مندرجات تسمية آدم، إذ قيل إنّه مأخوذ من «الأدمة»، بمعنى السمرة؛ وقيل من «الأدم»، بمعنى الإلفة والتكيّف مع المحيط[19]، وغير ذلك ممّا يترتّب على أنّه من أديم الأرض.

ومن هذه الروحيّة، جاء عن رسول اللّه قوله إنّ خلق آدم كان من الطين كلّه[20]، وكأنّه في أصل خلقه نابع من جهات الأرض وحدودها الأربع، بل من الأرض على اتّساعها.

فهو ينتمي إلى هذه الأرض من حيث هي طين، بل إلى صلصالها الأكثر تمازجًا مع خصوصيّاتها. لكنّ هذا الانتماء، الذي يسمح له بالانتساب إليها، والتكيّف معها، لا يعني أنّه يقتصر في حضوره

على الأرض فقط، بل إنّ فيه «نفخ الروح» - {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[21] - والروح هي الميزة الإلهيّة التي اختصّ اللّه ابن آدم بها حتّى صار إنسانًا. بحيث يمكن القول إنّه، وبموجب هذه الروح الإلهيّة النافخة في الطين، تحوّل البشريّ إلى إنسان سويّ. لكن قبل أن نتوقّف عند الروح، من المفيد أن نلتفت إلى قوله سبحانه {فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}، فالسجود إنّما يكون للمقدّس، أو لما تجلّى عليه المقدّس، والمقدّس بالأصالة هو اللّه، وكلّ تجلٍّ من تجلّياته يأخذ قداسته بالتَّبَع منه سبحانه.

الأمر الذي يعني أنّ هناك مستوًى ما من الانتساب إلى الداني الذي هو الأرض بصلصالها، وطينها، وحمئها المسنون، يعبِّر عن حقيقة الإنسان في تدانيه، وهناك ما يتمثّل بالنور، بل وبروح سرّ النور، وكلّ نور في سموِّه، وتعاليه، وتجرّده. وما بين الأمرَين تأتي النفس، أو الذات، التي مثّلت التجلّي المسجود له. وهو ما يُعبَّر عنه بالطبيعة البرزخيّة بين المخلوق المتدرّج، الذي مآله أسفل سافلين، ثمّ الاندثار وانتهاء الذكر، وبين الفائض الدفعيّ الوجود، النابع من «كُنْ فَيَكُونُ»[22]، الذي هو الروح المكتوب لها الديمومة، والثبات، والخلود. فلو نحا المرء نحو الثاني لكان من الأرباب الخالدين، ولو تدانى نحو الأوّل لكان من الهالكين.

من هنا، كان طبع حقيقته المركّبة من أمرَين قائم على أنهّ هو هو، وهو ليس بهو. ومن هنا، كنّا دومًا نشير إلى أنفسنا بـ«أنا»، وأحيانًا نميّز بين «أنا» و«النفس»، أو الروح، أو البدن، أو غيرهما، إذ ميزة الطبع البرزخيّ لهذا الإنسان أنّه يوجد فيه القدرة على التواصل مع الآن والهنا، ثمّ التجاوز عنهما بما لا يكاد يتناهى.

ألا ترى كيف أنّ الواحد منّا يشير إلى بدنه وكأنّه هو، بل إذا مات البدن نَسِمُ الإنسانَ عينه بالموت، ومن جهة ثانية نميّز أحيانًا بين «جسدي» و«أنا»، فنقول «جسدي أنا»، أو «نفسي أنا»، أو «عقلي وروحي أنا»، حتّى ليخال الواحد منّا أنّ «الأنا» هذه تحمل من التجاوز والتعالي ما يتعدّى كلّ حدود.

والعجيب في هذه الـ«أنا» أنّها، رغم حضورها الدائم والثابت، فهي لا تتوقّف عند أيّ شيء فينا أو منّا، برغم أنّها لا تُدرك خارج ما هو فينا ومنّا. بل وأكاد أقول إنّها لا تُدرِك الجليل من الحقائق خارج ما فينا من بدن، وتوسّطات، وعقل، وروح، وهذا ما أعنيه بالبرزخيّة الخاصّة بحقيقة الذات أو الأنا التي، رغم ثبات سرّها وروحها، فهي لا تتوقّف عند حال بسبب تمدّدها الطبيعيّ مع عالم الوجود الدنيويّ المتغيّر والسيّال، والذي ينطوي على اندثار أو عَوْد نحو مصدر السرمديّة.

بالعودة إلى ما كنّا عليه من النصوص الدينيّة ورمزيّتها الطاوية لدلالات ثرّة، فالإنسان، حسب تلك النصوص، هو محطّ الجعل الإلهيّ المؤهّل للاستخلاف، والذي شملته العناية الإلهيّة بالهداية، واعتنت فيه أيّما عناية، بحيث جعلت فيه كلّ الإمكانات التي تؤهّله للدور الذي أرادته له.

فمن جهة كان الإنسان، حسب بعض المرويّات، على صورة اللّه، ومن جهة أخرى تركت له حرّيّةً مفتوحةً ليكون بمستوى القيم وأخلاقيّات الاستخلاف الإلهيّ المحسن والعادل، كما أنّه قد يكون، لو أراد أن يكون، أكثر إبليسيّةً من إبليس، ووحشيّةً

من سباع الأرض، وقساوةً من الحجارة – {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}[23]. من هنا، فإنّ النقطة المركزيّة التي يجب أن نضيء عليها هي أنّ الإسلام لم يُعنَ ببحث جوهر الإنسان التكوينيّ بمقدار ما استعرض طبيعته المفضية إلى حقائقه الروحيّة، والنفسيّة، والأخلاقيّة، وبالتالي، القيميّة التي تعكس واقعه في سلّم المراتب الوجوديّة، وتصدّيه للمهام والوظيفة الإلهيّة التي أوكلت إليه.

لذا، فإنّ علينا، حين التعامل مع تلك النصوص، أن نعي، وبعمق، الوظيفة العمليّة لها. ذلك أنّه، وإن كان من الصحيح أنّ النصوص قدّمت إشارات إلى قراءات عرفانيّة وفلسفيّة تتمحور في البحث حول جوهر وحقيقة الإنسان، وهذا ما يجعل من أيّ قراءة للإنسان تنحو هذا النحو، قراءةً فلسفيّةً دينيّةً أو عرفانيّةً دينيّةً، ولكن، حينما نتحدّث عن دلالات الروايات القيميّة القائمة على مشروع الهداية والاستخلاف الإلهيّ، فإنّنا مع القراءة الدينيّة الخاصّة لهذا الكائن، وبحسب هذا النحو من القراءة، يمكننا أن نميّز بين دين وآخر، وليس من نافل القول هنا أن نؤكّد على الطبيعة العقليّة البرهانيّة للقسم الأوّل من منحى القراءة، التي يمكن لها أن تستشهد بهذه الآية أو تلك الرواية، بينما يكون المنحى الثاني مشبعًا بالطابع النقليّ الذي شرطه أن لا يخالف البرهان العقليّ وإن لم يصدر عنه ومنه.

ومن المنحى الأوّل تولّدت مدارس كلاميّة، وفلسفيّة، وعرفانيّة، أو صوفيّة إسلاميّة متعدّدة، غلبت عليها سمة المدرسيّة والمذهبيّة المقنّنة. بينما بقي المنحى الثاني مفتوحًا على التخلّق،

والروح التوّاقة إلى المعرفة، والسموّ، والتكامل. وإنّنا نعتقد أنّ هذا المنحى الثاني، والذي يطيب لنا تسميته بـ«إلهيّات المعرفة»، يشقّ طريقه نحو اجتهاديّة تراعي كلّ اتّجاهات قراءة الإنسان ومعرفته، بل ومعارفه من بيئة النصّ الدينيّ من حيث هو مصدر مؤكّد أو معلوم الصدور عن المعصوم، أو من حيث هو يعبِّر عن النصّ المعصوم؛ وأقصد بذلك الروايات والأخبار التي تشير إلى طبيعة الإنسان ومكوّناته. ولو أردنا أن نلملم بعض الاستفادات التي سقناها من نصوص أوردناها بالإضافة إلى مصادر أخرى، لذهبنا إلى القول إنّ بداية الأمر مع الإنسان انطلقت من إرادة إلهيّة خاصّة بجعل خليفة في الأرض - {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً} - وقد أبلغ الإله الملائكة عن هذه الإرادة التي ستتحقّق في الآتي من الزمن، والتي منها سيُصنع التاريخ الإنسانيّ على الأرض، تاريخ مبنيّ على إرادة إلهيّة هي فوق الزمن، إلّا أنّها تخلقه وتترك أمر صناعته، كتاريخ، للمُستخلف الذي هو الإنسان؛ النوع الآدميّ. ولمّا كان لكلّ تاريخ صفته وطابعه، فقد تساءل الملائكة، الذين يستشعر القارئ لكلام اللّه معهم في القرآن الكريم أنّه سيكون لهم الدور الحسّاس في صناعة التاريخ: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء}[24]. والمُلفت، هنا، أنّ العين الملائكيّة توجّهت إلى النصف الفارغ من الكوب، ولم تلتفت إلى ما يتوقّعه الواحد منّا منها، وهو الاستغراق في لحاظ الإيجابيّات. ثمّ أشاروا إلى اقتراح سمة أخرى من تاريخ الأرض مبنيّة على {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}، كأنّما أرادوا أن تكون الأرض انعكاسًا تامًّا لما عليه حكم السماء؛ التسبيح، والتنزيه، والتقديس للّه الواحد القهّار.

وهنا يأتي التأكيد الإلهيّ على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السماء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو اللّه نفسه، فهو يريده مكانًا عامرًا بالتجربة، والاختبار، والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلّها، وقال للملائكة إنّي أعلم ما لا تعلمون من غيب وسرّ لقرار صناعة الزمن الدنيويّ والتاريخ الأرضيّ. إذ، في مثل هذا القرار، لا بدّ من مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، الناتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكُلّيّ المعرفة والعلم، المصوِّب لحدود حقائق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجود اللّه ومشيئته، إلى مقادير مسار الخلائق وطبائعهم الناريّة، والنورانيّة، والطينيّة، والروحيّة، المُستجمَعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيلائه المستغرق في ذاتيّته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ شيطنة، وكلّ عُتُوٍّ يُبعد عن الحقّ، والذكر، واللّه مالك المُلك ذي الجلال والإكرام.

نعم، لقد علّم اللّهُ الإنسانَ الأسماء كلّها، بكلّيّتها وجزئيّتها، فلا الملائكة استطاعوا صبرًا على الجزئيّ، الذي اتّهموه بكلّيّ الفساد والإفساد، ولا الشيطان، الواقع بشطط التفصيل، كان قادرًا على مجاراة المعنى الكلّيّ المُستجمَع في فطرة الإنسان.

عليه، فإنّ قرار خلافة الأرض أحدث انقسامًا حادًّا في السماء، بين خير يحتاج إلى أن يستكمل نفسه بالسريان نحو التفاصيل، وشرّ مبنيّ على الشطط، لا تكبحه إلّا ضابطة الحدود القائمة بين العقل المُعرِّف للمعنى، والحقيقة المنتزعة من حاقّ ما هو قائم، والمحيل إلى ما هو فوق العقل، وما بعده من طور يُدلف نحو التسليم

المطلق، وهو تسليم لا يمكن أن يصل إليه آدم إلّا بالعزم، وإن لم يجد له عزمًا فبالتوبة الجابرة لكسر الرغبة والذاتيّة المستقلّة عن الخير.

أمّا البرزخ الجامع بين الأمرَين، فهو الممثّل لمشيئة اللّه، وخليفته في أرضه، والمسجود له؛ آدم الإنسان الكامل والتامّ. الذي قد نقول إنّه من طين. وهذا صحيح. وقد نقول إنّه العقل. وهذا صحيح أيضًا. وقد نقول إنّه الروح، أو غير ذلك. لكنّ حقيقة آدم إنّما تكمن في كونه النافذ بأمر اللّه في الأرض. وبمقدار ما يمثّل أمر اللّه سبحانه فإنّه ينسجم مع حقيقته. لذا ورد عن النبيّ، صلّى اللّه عليه وآله وسلّم، والأمير عليه السلام، وأهل العصمة والحكمة: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». إذ معرفة آدم في ذاته إنّما تتحقّق بمعرفة الغاية من إيجاده وجعله، وهي المشيئة الإلهيّة والاستخلاف الإلهيّ له في الأرض، وهنا تكمن روعة ما ورد في بعض أدعية **الصحيفة السجّاديّة** للإمام زين العابدين عليه السلام:

«والحمد للّه الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من مننه المتتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرّفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك، لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيميّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه، {إِنْ هُمْ إِلاَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا}.

والحمد للّه على ما عرّفنا من نفسه، وألهمنا من شكره، وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكّ في أمره، حمدًا نُعمَّر به في من حمده من خلقه، ونسبق به من سبق إلى رضاه وعفوه» [25].

إنّ الحمد والشكر، بما ينطويان على معرفة المُنعم والإنعام، وحاجة الإنسان الطالب والمحتاج لتلك النعمة هي التي تشكّل المعيار والمدخل لصدق الإنسانيّة على البشريّ الآدميّ. وكأنّما بإمكاننا القول، حسب هذا النصّ، إنّ قوام الطبيعة الإنسانيّة هو الحمد، وهو المُخرج للإنسان من حدود البهيميّة. ومن مستلزمات هذا الحمد كون الإنسان عارفًا باللّه من اللّه، إذ الحمد والشكر المعرِّف باللّه إن هو إلّا إلهامٌ من اللّه سبحانه نفسه، فلا يمكن أبدًا فصل الطبيعة الإنسانيّة، ومعناها العميق، عن اللّه ومعرفته سبحانه.

وهكذا يكون الربط بين دلالات النصّ، هنا، وما سبق أن أوردناه من دلالة لآية الاستخلاف، التي بيّنت كيف أن منطلق التاريخ الإنسانيّ يقوم على الإرادة الإلهيّة، وكيف أنّ هذا التاريخ مبنيّ على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغال الروح، والنفس، والكيان، برابط الحمد مع اللّه. والإنسان في هذا المسار واحد – {مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[26]. خلقناكم من نفس واحدة لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيويّ. أمّا التمايز، فهو، هنا، في هذه الحياة الدنيا – {وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ}[27].

ومن هنا، ينعكس التمايز على مصير الناس الأخرويّ، وهذا التمايز يتقوّم بأمرَين، الأمر الأوّل: اكتشاف مقدّرات الأرض وإمكاناتها المسخّرة للإنسان؛ والأمر الثاني: جعل المقدّرات والإمكانات الأرضيّة مورد نظر وعِبرة تدلف نحو علوم ربوبيّة تربط سياق الدنيا

بما بعدها، كما أنّ النفس رباط البدن بالروح، والشهادة بالغيب، ليلحظ الإنسان، وهو يصوغ التاريخ، عمق التواصل الفاعل بين القدرة الإلهيّة وإمكانات الدنيا والحياة، فينسلك فيها بإخلاص الموحّد الذي يبني هذه الحياة، ويُعمّر هذه الأرض، بروح وانسياب توحيديّ مخلص يتيح أن تشرق الأرض، كلّ الأرض، بنور الهداية والوحي، الذي كفّل اللّه به ملائكته المستغفرين المسدّدين الهادين الناصرين لجهود الآدميّة في هذه الدنيا الدنيّة، التي كرّمها اللّه بآدم، وكرّم آدم بأن جعله مُستخلفًا فيها، وبقي سبحانه على تواصل خاصّ معه من خلال ربط الآخرة بدنيا آدم، وأرضه بالملائكة والغيب - {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا}[28].

ولإتمام هذه الغاية والنعمة، كان لا بدّ من أمور ثلاث. الأوّل: أن يعرِّف اللّهُ الناسَ سُبُل الخير والشرّ، التي اختلطت في طبيعة الإنسان، فكانت عيّنات وجوديّة قائمةً بمثالات خاصّة من الخير الملائكيّ والشرّ الشيطانيّ، وأن يعرّفهم قصّة إبليس وأنّه عدوّ فاتّخذوه عدوًّا، وأنّه سيقعد للناس كلّ صراط مستقيم، وأنّه يحاكي فيهم الغضب، والشهوة، والربوبيّة، وكلّ تفاصيل الرغبة والهوى. وأنّ كيده لا يضعف إلّا أمام أهل العبادة والحمد. كما يعرِّفهم بمعنى الملائكة من وحي، وحفظة، وسائق، وشهيد، وأنّ للخير نورًا إذا انبلج في القلب صار القلب عرش الرحمن.

الثاني: أن يُلقي الإلفة بين الروح المفتوحة على المطلق وحدود الأرض الضعيفة والمأسورة. من هنا، كان خلق البدايات لبشريّة الإنسان من طين لازب ينتمي إلى هذه الأرض، وقد خمّر اللّه هذا

الطين بكلتا يدَيه اللَّتَين تتجلّى فيهما الأسماء بجلالها وجمالها، ثمّ أسرى في الطين، وهو ألفة الإنسان مع حياة الأرض، الماءَ الذي منه كان كلّ شيء حيّ، حتّى لكأنّما الماء نفس واحدة تتشكّل بأوعية الطين عند كلّ فرد بحسبه، دون إخلال بطابعها الساري، ووحدتها المحيية، التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة إلّا من حيث ما تتماهى معه، ليحفظ بعد ذلك هذا السويّ بنفخ النور والروح - {اللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ}[29].

الثالث: حَفَظَة المسار، وأهل تنزّل الوحي من الناس، وهم شهداء اللّه على البرايا، الذين بهم يجتمع الناس في صنع روح الزمن والتاريخ، وبهم تثبت القلوب والأنفس على الهداية، وبهم يربط اللّه الإنسان بالله، والوحي، والغيب، بل يربط الشهادة بعالم الشهادة - {لِتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا}[30]. فهؤلاء هم الذين ناجاهم اللّه في عقولهم، وهم الذين كلّمهم في ذات عقولهم، وهم الذين هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، فكانوا بذلك حجج اللّه على البرايا، وذلك بما صحبوا الدنيا بأرواح معلّقة بالملإ الأعلى.

إلّا أنّ ذلك لا يكون عبر علاقة برّانيّة مع الإنسان، بل إنّها علاقة مبنيّة مع الذات والطبيعة من حيث هي طبع وخصائص وقابليّات، ومن حيث هي حقيقة مفطور عليها هذا الإنسان، وهو المسمّى، في مورد الحديث حول طبيعة وفطرة الإنسان، بـ«الميثاق».

ومن دون الميثاق لا يمكن لنا فهم الطبيعة الغائيّة والوظيفيّة للإنسان، حسب ما قدّمتها النصوص الإسلاميّة. ففي المرويّ «عن محمّد بن سنان، عن علاء بن الفضيل، عن أبي عبد اللّه [الإمام الصادق عليه السلام] قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: {فِطْرَةَ اللّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} قال: التوحيد»[31]. وفي مورد آخر قال: «هِيَ الإِسلام فطرهم اللّه حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ} وفيهم المؤمن والكافر»[32]. وعن الباقر عليه السلام، لمّا سأله زرارة عن قول اللّه {فِطْرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}، قال: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم. قلت [الكلام لزرارة]: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثمّ قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربّهم ولا من رازقهم»[33]. وورد عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام أنّه قال: «ثبتت المعرفة في قلوبهم، ونسوا الموقف، وسيذكرونه يومًا، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»[34].

فالميثاق هو ذاك العهد التكوينيّ الوثيق الذي جعله اللّه حجّةً في أصل ذات الإنسان، وكانت طبيعة الإنسان قائمةً عليه من حيث توحيد اللّه، أو معرفة شؤون الربوبيّة، التي تعني بصيرة العقل في إدراك كُنه الأشياء من حيث مصدرها، وطبيعتها، ومصيرها، أو معرفة موارد الرزق، التي تعني المعرفة بسُبُل الحياة والعيش في هذه الحياة، المعنويّة منها أو المادّيّة.

إذًا، فالميثاق، الذي فيه كان الرابط مع اللّه، كان فيه الرابط مع حججه من أهل العصمة الذين يتداركون الإنسان إذا ما نسي الموقف، ويلفتونه إلى الموقف بين يدَي اللّه يوم الآخرة.

فطبيعة الإنسان قائمة على مكوّنات ذاتيّة هي ذاته التي قد نعبّر عنها بأسماء متعدّدة من مثل الروح، أو النفس، أو العقل، ومن لازم لهذه الذات لا ينفكّ عنها هو البدن، بحيث لا يمكن تصوّر نفس بلا بدن، حسب ما قرّرته مباحث الحكمة. بل ولا يمكن الحديث عن نفس روحانيّة ناطقة بلا بدايات جسمانيّة طبيعيّة، حسب قواعد الحكمة المتعالية. كما أنّ الإنسان عبارة عن ميول، وزينة نفسيّة، وفطرة، تتحكّم في نفسه مجموع قوًى لو أخذنا كلّ واحد منها بشكل مفصول عن المجموع، لوصلنا إلى موجود غير سويّ، وبالتالي، غير قادر على تحمّل الاستخلاف الإلهيّ. من هنا، كان لا بدّ من تصالح وتوازن أخلاقيّ لقوى النفس يُسمّى الاعتدال والتوازن، وهو الذي ينضبط بالعقل الفطريّ، أي الدين من داخل، كما أنّه ينضبط بالتزام الميثاق مع أهل الشهادة للميثاق من حجج اللّه (الأنبياء والأوصياء)، وهي الشريعة التي تعني الدين الخارجيّ الموحى من اللّه إلى الإنسان، والإنسان كما أنّه بطبيعته محتاج لما هو داخل-نفسيّ، هو الفطرة، فإنّه بطبعه أيضًا محتاج لما هو خارج-نفسيّ، المسمّى بالدين الحنيف، في الوقت الذي أطلق فيه القرآن على النحو الأوّل الدين القيِّم.

وهكذا نخلص إلى القول إنّ الإنسان كائن دينيّ جامع بين سلطان الإله الذي بيده مقادير كلّ شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخّرها اللّه بين يدَي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق فعل الكمال الذي من أجله خلق اللّه الناس.

وقبل أن أطوي هذه الصفحات، من المفيد أن أشير إلى أنّ هذه الدعوى، على وفق إلهيّات المعرفة، تحتاج في إثباتها إلى أمرَين، الأمر الأوّل: معنى الطبيعة العامّ والطبيعة بإضافة الإنسانيّة. وكيف يمكن بلورة الإشكاليّات والأسئلة المركزيّة في هذا الجانب؛ والأمر الثاني: كيف قدّمت الفلسفة وفروعها في الكلام والعرفان سؤال الإنسان، وإلى أيّ مدًى قرأته من بُعده المتجانس معه، وإلى أيّ مدًى لم تنزلق إلى مفاهيم ومثالات ابتعدت عن ملامسة حيويّة ما عليه الإنسان في طبعه؟

ومن معالجة الأمرَين يمكن إنشاء تصوّر خاصّ نخضعه لحقل البحث في مناخاته المتنوّعة لننظر بعد رجع النظر إلى موارد القوّة ومواجع الخلل.

إلّا أنّنا، إلى هنا، إنّما نريد تقديم عرض تحليليّ للرؤية الإسلاميّة الخاصّة بـ«الأنا-الإنسان».

معنى الطبيعة الإنسانيّة

يصحّ أن نميّز عند الحديث حول الطبيعة بين مدلولَين، الأوّل: الطبيعة بما هي ذات الشيء؛ والثاني: الطبيعة بما هي طبع أو طبائع الذات. وقد تنبّه بعض الباحثين أنّ الطبيعة لفظ جاء من الطبع، بمعنى الختم، واستنتج من ذلك أمرَين، الأمر الأوّل: تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيّات ممّا يفيد أنّ لفظ الطبع أو الطبيعة يدلّ على ما يتعدّى هذه الماهيّة وتلك، وإن كان هناك طبيعة أو طبع

لكلّ ماهيّة تشير إلى هويّتها الخاصّة. ويستنتج على ضوء ذلك، أنّ «اختلاف الطبائع مردُّه إلى اختلاف ماهيّاتها». ثمّ استنتج أيضًا «تبعيّة الطبائع لعناوين ماهيّاتها تتبّع الطبائع ما تتعنون به ماهيّاتها، فعنوان الإنسانيّة يقتضي طباعًا متناسبةً مع الإنسانيّة»؛ الأمر الثاني: ملاحظته أنّنا حينما نضيف إلى الطبيعة صفةً، من مثل الإنسانيّة مثلًا، فإنّنا حينها لا نكون بمورد البحث عن الإنسان، بل بحثنا هو حول خصوصيّات الإنسان، «وبتعبير آخر، فإنّ البحث عن الإنسان بحث عن الحقيقة، أمّا البحث عن الطبيعة فهو بحث عمّا طُبعت عليه تلك الحقيقة، لا عن نفس الحقيقة»[35].

هذا، وبرغم الدقّة اللغويّة في كشف مدلول الفارق بين الإنسان والطبيعة الإنسانيّة، إلّا أنّ المؤدّى الفلسفيّ أو النظريّ للموضوع يكاد أن يكون واحدًا، وهو بالنتيجة الإنسان في ذاته وخصائصه المعبِّرة عن تلك الذات. ولا ينبغي أن يفوتنا، هنا، أنّه، وعلى ضوء مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّ تشخّصات أيّ حقيقة أو، بمعنًى أدقّ، مُشخّصات أيّ حقيقة وذات لا تعود إلى ماهيّتها المفرِّقة، بل إلى حدودها الوجوديّة، إذ بالوجود يتشخّص الموجود، لذا فلا كثير فاصل بين الذات بما هي هي وبين خصائصها المُتشخّصة إلّا باللحاظ والحيثيّة.

وما يهمّنا هو التأكيد على مستويَين آخرَين من البحث:

المستوى الأوّل: الأنطولوجيّ

فقد تمّ تناول الطبيعة بمعنى العالم المادّيّ-الطبيعيّ، وأحيانًا بمعنى ما يسري في العالم الطبيعيّ، وقد عرّفوها «بالقوّة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ»، وثالثةً أسموها بالطبيعة المجرّدة.

وقبل الكلام على الطبيعة المجرّدة، والتي سنتوقّف عندها بعض الشيء، أودّ القول: إنّ مصطلح الطبيعة من المفردات الضبابيّة الدلالة، وقد سعى كلّ اتّجاه فلسفيّ لأخذها حيث يريد، من ذلك أنّ **معجم لالاند**[36]، مثلًا، اعتبر «إنّ المعنى الأساس [للطبيعة] هو فكرة وجود يصنع نفسه، أو على الأقلّ، يحدِّد ذاته بذاته، كلّيًّا أو جزئيًّا، دون حاجة إلى عِلّة خارجيّة [...] إنّ الطبيعة كمبدإ صوريّ يمكنها أن تتضمّن، لدى الإنسان عينه، ما هو كائن من الأعلى إلى الحيوانيّة، ما هو من الطراز العقليّ والأخلاقيّ، شرط الاعتراف بأنّ شيئًا ما يختلط فيه دومًا، لم يعد 'طبيعةً' ولم يعد مجرّد حياة، بل صار عقلًا، مفكّرًا وأقترح أن أسمّيه حرّيّةً»[37].

ثمّ أخذ يسوق جملة دلالات منها: «الحالة التي يولد الناس فيها»، «ما يبدو لنا كأنّه ضروريّ»، «موجود عمليًّا منذ الأصل»، كما أشار إلى أنّها «مجموع الكائنات الأخرى غير الإنسان»؛ أي المادّيّة (للطبيعيّات)، ومن ذلك أيضًا أنّه قد وضعها البعض في قبال ما هو إلهيّ[38].

وهذا ما نلمسه حينما اعتبر لالاند أنّ الطبيعة ما يصنع نفسه بذاته دون الاحتياج إلى عِلّة خارجيّة. وهذه اتّجاهات خاصّة في توظيف دلالات فلسفيّة ونظريّة لمفردة الطبيعة.

بينما يمكن أن نرى، على الضفة الثانية، أنّ الطبيعة هي مبدأ الآثار، كما وأنّها مبدأ التغيّر في الأشياء المتغيّرة نفسها، ومبدأ عدم التغيّر، ومنهم من اعتبرها تُقال على جميع أصناف التغيّرات الأربع التي هي الكون والفساد، والنقلة، والنموّ، والاستحالة، وتُقال، أيضًا، على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات، وبعضهم اعتبرها لكلّ ما يكون مبدأ حركة على نهج واحد دون إرادة. في الوقت الذي قال بعضهم: إنّها ماهيّة الشيء وصورته الذاتيّة والحركة التي عن الطبيعة والعناية الإلهيّة، وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده. وقد نقلت المعاجم عن تفسير ما بعد الطبيعة أنّ الطبيعة الأولى هي «جوهر الأشياء التي لها ابتداء حركة فيها على كنهها»[39]. كما نقلوا عن إلهيّات **الشفاء** الفارق بين الطبيعة الجزئيّة والكلّيّة، «أعني بالطبيعة الجزئيّة القوّة الخاصّة التدبير بشخص واحد. وأعني بالطبيعة الكلّيّة القوّة القابضة من جواهر السماويّات كشيء واحد وهي المدبّرة لكلّيّة ما في الكون»[40].

إنّ التوقّف عند مجمل هذه التعاريف في الوقت الذي يوقعنا بنحو من الالتباسات تجاه الاستخدام الواضح للمصطلح (الطبيعة والطبع)، فإنّه ينقلنا إلى جملة استفادات منها: أنّ تطوّرًا لَحِقَ المصطلح، إلّا أنّه تطوّر استخداميّ للمصطلح؛ بمعنى أنّ التطوّر الذي أعنيه ليس في استكمال المعنى والمفهوم من الطبيعة. إذ بدأ

المصطلح من رؤية ما فوق مفهوميّة، وبالتالي اصطلاحيّة، انطلقت من سعة الوجود في حركته من حيث المبدإ والغاية، بحيث ربطت تلك الرؤية بين الطبيعة والحركة لتجري تقسيمًا بين الحركة الإراديّة واللاإراديّة، والحركة القسريّة والغائيّة أو القصديّة الواعية. وبالتالي، أمكن الحديث حول طبيعة جامدة وأخرى متحرّكة، وطبيعة جزئيّة وأخرى كلّيّة، وطبيعة تنتمي إلى تقدير الزمن عبر حركة الأفلاك؛ وهي رمز فلسفيّ عنوانه في الأديان التقدير والقدر، وطبيعة واعية وأخرى جامدة. ثمّ قام الكلام على مبدإ منه النظام التسلسليّ للموجودات، وغائيّة عِلّيّة تنتمي إليها الطبيعة على اختلاف تشكّلاتها وطبقات معناها، بشكلٍ قصديّ يوحي بالحياة حتّى فيما يمكن اعتباره طبيعةً جامدةً. إذ ذهب البعض إلى أنّ للطبيعة الجامدة نحو من الحياة. وهذه الرؤية التي تبثّ الحياة والمعنى في كلّ شيء يمكن لنا أن نُقسّمها إلى أقسام أو اتّجاهات ثلاث، الاتّجاه الأوّل: وهو الذي يعتبر أنّ الطبيعة محكومة بسكون شبه عدميّ لولا العلاقة الميكانيكيّة مع علّيّة خارجيّة تهبها الحياة، وبالتالي الحركة، وأنّ هذه العِلّة متحرّكة بنفسها في الوقت الذي تكون فيه الطبيعة جامدة بذاتها متحرّكة بغيرها، أي بعلّتها.

الاتّجاه الثاني: يعتبر أنّ الطبيعة وجود تراتبيّ يبدأ من رتبة لا معنى لها ولا خاصّيّة، وأنّها تبدأ بأخذ المعنى بمقدار ما تأخذ خصوصيّتها الوجوديّة الفعليّة، حتّى تصل لتكون الجامع لكلّ معنًى حينما تتّصل بكمالها العِلّيّ الغائيّ والذي منه صدرت. وأنّ علاقتها بعِلّتها وحركتها تقوم على نظام عضويّ يؤهّلها للحركة من ذاتها،

وإن كانت ذاتها تأخذ معناها من غيرها، أي علّتها، إلّا أنّ هذه العِلّة ترتبط بها بنحوٍ عضويّ، كما أشرنا، تُحايث فيه الطبيعة العلّة وتبقى تتجاوز هذه الذات بالعلّة نحو المقصد تجاوزًا، وإن كان يتّجه نحو المفارق، إلّا أنّه يتعايش مع عِلّته بنحو جدليّة المحايث والمتجاوز الذي لا يفارق الذات، وهو منه وفيه كنسبة الذات إلى الذات التوّاقة نحو ما هو فوقها.

وهذا يعني أنّ الذات الطبيعيّة تتلاءم مع عِلّتها التي هي فيها دون أن تمازجها، أي أنّها غيرها. وهي غيرها دون أن تفارقها، أي أنّها هي عينها.

الاتّجاه الثالث: هو الذي اعتبر أنّ كلّ ما عدا العِلّة الأولى هو مظاهر لها وإلّا ليس شيئًا، ولا يمكن الحديث عن شيء إلّا بما هو مظهر الذات الإلهيّة؛ العلّة. والعلاقة بين الظاهر والمَظْهَر والمُظهر هي علاقة تقوم على الظهور والبطون، وأنّ الخافي الحقيقيّ هو الظاهر، وأنّ المستور هو الذي يتبدّى على نحو الحقيقة. لذا، فليست الطبيعة إلّا مظهرًا؛ الظاهرُ فيه تعبير عن الحقيقة، أمّا المستور فهو عين الحقيقة التي تظهر في كلّ شيء على نحو من السرّ الخَفِر.

ولو أردنا الجامع المشترك بين هذه الاتّجاهات الثلاث، لكان الإقرار بأصل العلاقة بين الطبيعة وعلّتها، إذ لا طبيعة دون ما هو فوق طبيعيّ. وهنا مورد الافتراق عن ما أسميناه بتطوّر فكرة الطبيعة في الفلسفة الحديثة، والتي عبّر عنها **معجم لالاند** بأنّها التولّد الذاتيّ الذي لا يحتاج إلى أيّ تدخّل خارجيّ، بما في ذلك

العِلّة. فالطبيعة، في الرؤية الفلسفيّة الغربيّة الحديثة، هي حقيقة تتوالد بذاتها وبتحكّمات من نفس مقتضياتها التي لا تتعدّى هذه الذات المادّيّة، بينما تقوم فكرة الطبيعة على مبدإ الحركة التي لها مبدأ وغاية، أي إنّ لها صلةً ما بخارجها العِلّيّ.

لكن، لو أردنا التدقيق في الاتّجاهات الثلاث التي ذكرناها لأمكن القول: إنّ الاتّجاه الثالث أعدم الطبيعة الواقعة هنا، كما أنّ الاتّجاه الأوّل قام على مبدإ «الكون والفساد» بسبب هذا التواكل على عِلّة خارجة تُعدِم لتوجد، ولا يمكننا بناء منظومة تطوّر جوهريّ للطبيعة وفق هذا الاتّجاه. بينما يؤمّن لنا الاتّجاه الثاني اعترافًا حقيقيًّا بمشروعيّة الطبيعة، وهي مشروعيّة نابعة من مجعوليّتها الذاتيّة المرتبطة بجاعلها، الذي لا تُتَصوّر خارجًا عنه وإن كانت غيره؛ وهي العلّة الخارجيّة هنا. وبالتالي، فالتطوّر النابع من حركة الجاعل بشكل دائريّ يعيد الأمر إلى المقصد، ممّا يُوفّر لهذا المجعول (الطبيعة) كلّ مقوّمات الحركة شبه الذاتيّة-الإراديّة-القصديّة القائمة على شوق الكمال الذي لا حدّ له، والذي يقوم على نقاط متّصلة لدائرة تشبه المخروطة.

ولو أردنا تعيين إضافة على الطبيعة هي «الإنسانيّة»، لكنّا أمام واحد من نتيجتَين:

النتيجة الأولى: إنّنا على ضوء الرؤية التي ترى في الطبيعة تولّدات ذاتيّة، فإنّ الإنسان هو شيء علينا أن نبحث له عن موقع في هذه الطبيعة، ويصبح التكامل الإنسانيّ هو وِفق مقتضيات الطبيعة نفسها بأشيائها التي منها الإنسان، فتارةً يتحكّم، وأخرى يقع مصبًّا لحكم أشياء الطبيعة الأخرى.

ولن نقدر من نفس النظام المعرفيّ لمثل هذه الرؤية أن نحظى بإمكانيّة للحديث حول مركزيّة الإنسان وموقعه المتمايز إلّا بالخروج من دائرة الوجود والأنطولوجيا، إلى دائرة الافتراض والقِيم الاعتباريّة، ومن هنا، كان المسار الفلسفيّ الغربيّ، وهو يتحدّث حول الإنسان، مضطرًّا للخروج من بحث الطبيعة الإنسانيّة من حيث هي وجود أنطولوجيّ إلى بحثها في إطار الفعاليّات النابعة من الخصائص، والتي يتعرّف إليها في سياق التجربة أكثر ممّا يتعرّف إليها في سياق الذات. بل إنّه كان مضطرًّا أن يُدخل الذات في لغة الافتراض الرياضيّ المحاكي لعالم من المُثُل، أو المحاكي لعالم الخارج. ثمّ أدخلها في لُعبة الفذلكة اللغويّة، بحيث لم يعد فهم الإنسان خارج اللغة أو الأرقام، هذا إذا أراد أن يتدارس موضوع الذات.

لكن، والحقّ يُقال، إنّ هذا النموذج من الرؤية وإن أخرج الإنسان عن أن يكون ذاتًا نحكيها، إلّا أنّه درس، بشكل متميّز، الحيثيّات المتنوّعة للفعاليّة الإنسانيّة، فنظر تارةً باعتبارها إرادةً حرّةً، وأخرى جنسًا، وثالثةً كيانيّة دولة، ورابعةً نهرًا جاريًا من التاريخ والحضارة والقوميّة، وغير ذلك. وقد قدّمت، بهذا المعنى، مساهمات حقيقيّة في مجال الأنظمة الحقوقيّة، والعلوم الإنسانيّة، والأفكار التحرّريّة. لكنّها، بأجمعها، كانت عُرضةً، وعلى الدوام، للنقد بسبب فقدها القدرة على إعطاء الفعاليّات الإنسانيّة التي أسمتها الطبيعة الإنسانيّة القدرة على الانطلاق من حقيقة الطبيعة والذات. وهذا ما وفّرته الرؤية القائمة على فهم الطبيعة من حيث هو تولّد ذاتيّ للأشياء ولا وجود لما هو خارجها، ممّا اضطرّ أصحاب

هذه الرؤية لإنتاج خارج افتراضيّ عن الذات لتحصين هذه الذات الطبيعيّة المهملة بالإجراءات الخاضعة للتجربة الدقيقة والعميقة، والتي تُوظِّف المعنى المُفترض في خدمة الذات دون أيّ استخراج للمعنى من قِبَل الذات عينها.

النتيجة الثانية: لقد استطاع الاتّجاه الثاني أن يُنشئ تفسيرًا للطبيعة الإنسانيّة مبناه «النفس البرزخيّة» القائمة على حدٍّ بين البدن وبين الذات المتعالية، وهو مندمج بوحدة تكامليّة عضويّة، ممّا سمح له بأن يقيم تقييمًا لطبائع وفعاليّات واحتياجات الذات نابعةً من نفس الذات والطبيعة الإنسانيّة، بما هي وجود أنطولوجيّ.

وقد عبّرت عن نفسها إلى الآن بمستويات ثلاث. المستوى الأوّل: الدين بنصوصه الإرشاديّة والوعظيّة والتدبيريّة، فضلًا عن آياته التي تبعث العقل والوجدان نحو التأمّل والتدبّر لاكتشاف الحقائق وكيفيّة العيش الروحيّ؛ المستوى الثاني: علم الأخلاق بما هو محاولات مفهوميّة لمعرفة قوى النفس وأفاعيلها بناءً على رؤية، هي بالغالب، فلسفيّة؛ المستوى الثالث: العرفان والتصوّف، باعتباره ينطلق من قراراته للإنسان الكامل على ضوء الارتياض النفسيّ والتجربة الروحيّة والإيمانيّة، الكاشفة عن مصادر وموارد الإلهام في معاينة الحقائق، والتدبُّر البصير في السير والسلوك للوصول نحو تلك المعارف.

إلّا أننا ما زلنا نترقّب، في واقع تطوّرنا الإنسانيّ المعاصر، الوقت الذي تنطلق فيه هذه الرؤية من استغراقها في الذات والطبيعة لتدرس فعاليّات الطبع وعلاقته بالمحيط، على هديٍ من قوانين

الجعل الإلهيّ للإنسان، بحيث تصبح دراسة الطبيعة الإنسانيّة مشروع هداية ناظمة للحياة بتفاصيلها المرتبطة بالزمن، والتاريخ، وبناء الحضارة، مع ما يلزم ذلك من علوم، ومعارف، وسياسيات تتوافق في أركانها مع رؤية الذات لطبيعتها الإنسانيّة، فتهب الأنشطة الإنسانيّة مسحة الجعل الإلهيّ المكمِّل لروح المعنى في أيٍّ من تلك المعارف والعلوم والأنشطة.

أمّا السبب في ذلك التعوُّق، فهو لا يعود إلى طبيعة منهجيّة نظريّة، بمقدار ما يؤول إلى استرخاء منهجيّ في متابعة مستلزمات التطوير الباني للرؤية في مفاد الإنسان وحقيقته العملانيّة، والذي يعود في غالب الظنّ إلى أحد سببَين، الأوّل: التقليل من اعتماد الاجتهاد الدينيّ الأنطولوجيّ في اكتشاف نظام القيم، واستبداله، غالبًا، على مماحكات فلسفيّة تاريخيّة؛ الثاني: إخضاع التطوير العملانيّ للرؤية إلى واقع متردٍّ في الحياة العامّة، بحيث ظنّ أكثر أهل البحث أنّ التواكل على الغيب يُنقذ عالم الشهادة، ولم يلتفتوا أنّ هناك بُعدًا ثالثًا للرؤية هو فوق الغيب/الشهادة، هو عالم الحضور الجامع لكلَيهما، والذي على الإنسان فيه أن يتعرّف إلى الله بتفاصيل حياته وآيات الآفاق والأنفس. أي أن يعتمد على ذاته القائمة بهذا الحضور الإلهيّ المقدّس.

خلاصة الأمر، إنّ الطبيعة الإنسانيّة ذات دينيّة بامتياز، لا يمكن فهمها كمفارق عن طبائع الذات في فعاليّات الحياة المتجدّدة, ولهذا أسماها لسان الوحي بالدين بما هو شريعة تحاكي طباع الذات في فعاليّاتها، والدين بما هو فطرة نابعة من الله على ما

كوّنها. وهي بتعبير أهل الحكمة من المسلمين ما عبّروا عنه بالحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. واعتبروا أنّ الأفق النظريّ والفلسفيّ للدين هو مفاد الحكمة النظريّة، كما أنّ الأفق العملانيّ والقيميّ والتشريعيّ للدين هو مفاد الحكمة العمليّة، وأنّ كمالات الإنسان بمقدار جمعه للحكمتَين وتمثّلهما.

وبالعودة إلى ما كنّا أشرنا إليه من تعريف الطبيعة المجرّدة، فإنّنا سنختار نصًّا لصوفيّ معروف هو الجيلي، وسنعرض النصّ رغم طوله لما له من أهمّيّة:

«من مراتب الوجود، هي الطبيعة المجرّدة عن لباس الأسطقّسات والأركان التي خلق اللّه تعالى العالم فيها. وهذه الطبيعة كالمداد للحروف الرقميّة وكالصوت للحروف اللفظيّة، ونعني بالاسطقّسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بحكم انفراد كلّ واحد منها عن الآخر، وهذه الاسطقّسات للأركان كالطبيعة للاسطقّسات، فالاسطقّسات جميعها موجودة في كلّ ركن من الأركان، لكنّ النار يغلب فيه أسطقّسان وهما الحرارة واليبوسة، والهواء يغلب عليه أسطقّسان وهما البرودة واليبوسة، فمتى لبست الطبيعة صورة أسطقسّ من الأسطقّسات لا يمكن خلعها، ومتى لبست الأسطقّسات صورة ركن من الأركان لا يمكن خلعها، ومتى لبست الأركان صورة من صور الموجودات العنصريّة لا يمكن خلعها فيبقى ذلك الموجود موجودًا بعد فناء ظاهره في الطبيعة يشاهدها المكاشف عيانًا كما كان يشاهدها الناس في الحسّ. وهذا الفلك الطبيعيّ واسع جدًّا خلق اللّه تعالى فيه

الجنّة والنار والمحشر والبرزخ وجميع ما في الدنيا وما هو قبل خلق الدنيا ممّا علمنا وما لا نعلمه من المخلوقات الطبيعيّة، وظاهره المحسوس لنا اليوم هو العالم الدنياويّ، وباطنه الغائب عنا هو العالم الأخراويّ. وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال وعالم المثالث وهو عالم السمسمة فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك»[41].

إنّ هذا النصّ في الوقت الذي يقوم على مبدإ مفهوم الأسطقسّ، أي المبدأ الجامع والمؤسِّس – وهو مصطلح فلسفيّ مستفاد من الترجمات اليونانيّة، وقد اعتبره، كما ذهب بعض الكلاميّين، أنّه عبارة عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ثمّ ذهب ليقول: إنّ عالم الطبيعة إنّما يتشكّل من تلك الأسطقسّات، الأركان، بحيث إنّنا كلّما جمعنا ووالفنا بين ركنٍ ما وركن آخر أنتجنا موجودًا طبيعيًّا خاصًّا. وأنّ كلّ ركن أو أسطقسّ أو موجودٍ طبيعيّ ما، له حقيقة تتولّد عنه. بحيث إنّه لا يمكن فصل الأسطقسّ أو الركن عن الموجود الطبيعيّ، حتّى لو أصاب ظاهره الفناء. ممّا يعني أنّ للمتولّد الجديد من الأركان صورةً باطنيّةً كما أنّ لكلّ ركن أو أسطقسّ مثل تلك الصورة، الخاصّة التي تتوافق معه وهي تبقى حتّى لو فني ظاهره المحسوس. وهذه الحقيقة الباطنيّة يمكن لأهل المعاينة والمكاشفة أن يروها، كما يمكن لأهل الحسّ أن يروا ظواهر المحسوسات. وهنا، تكمن مفارقة عالم الشهادة والغيب، إذ ليس الغيب إلّا حقيقة عالم الشهادة الأخرويّة.

وكما لكلّ من أشياء العالم حولنا هذه الحقائق، فكذا ومن باب أولى، فإنّ للإنسان شهادةً وغيبًا. أمّا الجامع بين كلّ هذه الحقائق فهي الطبيعة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة، الجامعة في نفس العين لكلّ ما خلق الله من عوالم الشهادة، والغيب، والدنيا، والآخرة. وهذه الطبيعة هي الفلك الطبيعيّ الجامع للدنيا بما فيها وما قبلها، ممّا نعلم وما لا نعلم، بل فيه الباطن الغائب من عالم الآخرة.

والفلك الجامع يضاهيه في الجامعيّة عند الإنسان نفسه، إذ، كما ختم الجيلي،«وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال وعالم المثال، وهو عالم السمسة، فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك».

فبحسب هذا النصّ، المعبّر عن الرؤية الفلسفيّة والعرفانيّة للطبيعة الإنسانيّة، أنّها ما يتكوّن من أركان تجمع حقائق العالم المادّي، ثمّ تمتدّ بطبيعتها امتداد مراتب الوجود على أعلى المستويات، بحيث إنّ في صور الذات ما هو يمتدّ من ومع عالم الوجود العامّ والخاصّ؛ أي المبنيّ على الطبيعيّ الوجوديّ، والطبيعات الجسمانيّة.

إذًا، لا إشكاليّة علاقة بين معرفة الطبيعة الإنسانيّة والطبيعة العامّة، كما أنّ بالإمكان بناء تصوّر نظريّ بين الطبيعة الإنسانيّة والطبائع، وكيف أنّ هذه العلاقة تحمل امتداداتها لواقع فوق طبيعيّ، بحيث لا يمكننا أن نتحدّث عن طبيعة نقيضة لما هو فوق

طبيعيّ، كما لا يمكن الحديث عن ذات إنسانيّة مفارقة للحقيقة الإلهيّة. إلّا أنّ الإشكاليّة هي في معرفة السبب الذي منع الجمع بين الحكمتَين النظريّة والعمليّة في سياق منظوميّ واحد دون اللجوء إلى الوحي، أو الدين بمعناه الوحيانيّ القيميّ والتشريعيّ. فهل السبب يكمن في سرٍّ ما له علاقة بطابع الإنسان عينه؟ أم أنّه يكمن في المُسبقات الدينيّة التي فرضت نفسها على منظومة الفكر أو التفكير الإسلاميّ؟ ثمّ كيف تعاملت العلوم الإسلاميّة مع الأساسيّات البانية لمثل هذه التساؤلات والإشكاليّة الحسّاسة؟

المستوى الثاني: الطبيعة الإنسانيّة في حقول من الفلسفة الإسلاميّة وتفرّعات لها

اعتادت الأبحاث في الفلسفة الإسلاميّة أن تبتدئ كلامها انطلاقًا من الماضي، منذ الكنديّ، فالفارابيّ، إلى ما هنالك. وهذا يؤشّر إلى الطبيعة الماضويّة للعقليّة الإسلاميّة، كما يؤشّر إلى فرضيّة مفادها أنّ الأقدمين لم يتركوا شيئًا لمن جاء بعدهم.

وإعلانًا منّا عن عدم الموافقة على هذه الانطباعات من جهة، ولأسباب ترتبط بأهداف البحث من جهة أخرى، فإنّا سننطلق من فلاسفة معاصرين. ولمّا كان أبو الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة هو العلّامة الطباطبائي، فسنركن إليه وهو يفسِّر القرآن بعقل ولغة فلسفيّة إسلاميّة، إذ يورد في إطار تفسيره سورة **البقرة** عند قوله تعالى: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً}[42]:

«بيان حقيقة الإنسان من حيث وجوده، فهو وجود متحوّل متكامل، يسير في مسير وجوده المتبدّل المتغيّر تدريجًا ويقطعه مرحلة مرحلة [...] وقد قال سبحانه: {وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ}، وقال تعالى: {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}، وقال تعالى: {وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ}، وقال تعالى: {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى}، والآيات كما ترى تدلّ على أنّ الإنسان جزء من الأرض غير مفارقها ولا مباين معها، انفصل عنها ثمّ شرع في التطوّر بأطواره حتّى بلغ مرحلةً أنشئ فيها خلقًا آخر، فهو المتحوّل خلقًا آخر والمتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث. ثمّ يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوع أخذٍ يستوفيه، ثمّ يرجع إلى اللّه سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان.

ثمّ إنّ الإنسان صاغه التقدير صوغًا يرتبط به مع سائر الموجودات الأرضيّة والسماويّة، من بسائط العناصر، وقواها المنبجسة منها، ومركّباتها من حيوان، ونبات، ومعدن، وغير ذلك من ماء، أو هواء، أو ما يشاكلها، وكلّ موجود من الموجودات الطبيعيّة كذلك، أي إنّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده، غير أنّ نطاق عمل الإنسان ومجال سعيه أوسع؛ كيف وهذا الموجود الأعزل على أنّه يخالط الموجودات الأخر الطبيعيّة بالقرب والبعد والاجتماع والافتراق

بالتصرّفات البسيطة لغاية مقاصده البسيطة في حياته، فهو من جهة تجهيزه بالإدراك والفكر يختصّ بتصرّفات خارجة عن طوق سائر الموجودات بالتفصيل، والتركيب، والإفساد، والإصلاح، فما من موجود إلّا وهو في تصرّف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة فيما لا يناله من الطبيعة، وزمانًا يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد لكلّ غرض من كلّ شيء، ولا يزال مرور الدهور على هذا النوع العجيب يؤيّده في تكثير تصرّفاته وتعميق أنظاره ليحقّ اللّه الحقّ بكلماته، وليصدق قوله: {سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ}، وقوله: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ}»[43].

«فالإنسان وهو مخلوقٌ مربًّى في مهد التكوين، مرتضع من ثدي الصنع والإيجاد، متطوّر بأطوار الوجود، يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر الله وملكوته [...] فهذا من جهة البدء، أمّا من جهة العوْد والرجوع، فيعدّ صراط الإنسان متشعّبًا إلى طريقَين: طريق السعادة وطريق الشقاوة»[44].

يبقى، قبل أن أنتقل إلى مرحلة تحليل النصّ، من المفيد ذكر فكرة عند العلّامة ذكرها بصدد تفسيره لقوله تعالى: {لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[45]:

«العقل – وهو مصدر عقل يعقل – إدراك الشيء وفهمه التامّ، ومنه العقل اسم لما يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو نفس الإنسان المدرك وليس بقوّة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوّة الحافظة والباصرة وغيرهما»[46].

لقد أسّس وأثار العلّامة في هذا النصّ جملة أمور تعبِّر عن طبيعة المبحث وما يتعلّق به، بل وبعض ما استجدّ فيه. من ذلك:

أوّلًا: أنّ الإنسان، في أصل وذات طبيعته وجوهره، وجود متحوِّل متكامل بالتوجّه والسير نحو غائيّته ومقصده، التي هي فيه وفوقه، وأنّه في هذا المسير يتبدّل من حيث الجوهر الذي هو عليه، بحيث في الوقت الذي يمكنك أن تشير إليه إشارةً واحدةً، فإنّه ينتقل انتقالًا تدريجيًّا نحو جوهر جديد أكثر تكاملًا يعبِّر فيه عن طيِّه للمراحل والرُّتب الوجوديّة التي ينتقل إليها بفعل تكاملاته القصديّة.

ثانيًا: لقد اتّكأ هذا الفيلسوف في تطبيق البُعد النظريّ عنده على النصّ بغية الإشارة إلى مصاديق ما أسّسه في الجانب الفلسفيّ. من مثل الآيات التي تحدّثت عن أنّ أصل جوهر الإنسان هو «الطين»[47]، ثمّ يتدرّج نحو أن يكون «ماءً مهينًا»[48]، ثمّ تحصل له التسوية، أي أن يكون موجودًا جسمانيًّا سويًّا في بدن قابل لاستقبال أو التمخُّض عن ما هو فوق جسمانيّ، وذلك عند نفخ الروح[49] الذي يتولّد فيه ما أسمته بعض النصوص ب»النفس»؛ وهو ما أشارت إليه الآيات القرآنيّة {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ}[50].

وبالتضافر بين ما هو عقليّ وما هو نقليّ، تتّسع وتتّضح الرؤية الإسلاميّة في فلسفة الدين الإسلاميّ تجاه حقيقة الإنسان، الذي هو من مادّة وروح تمثّل النفس المتكاملة.

ثالثًا: يشرع العلّامة، بعد ذلك، في ذكر ما يعرُض على جوهر الإنسان الذي تفاعل بالمادّة والروح، ليصل إلى الوقت الذي تتعطّل فيها المادّة الجسمانيّة في قوام ذاتها، لتبقى تفاعلاتها

وآثارها المرتبطة بالنفس من خلال صلة النفس بالجسم، بما هو بدن مادّيّ. الأمر الذي يعود فيفضي إلى تكامل عند النفس يولِّد بدنًا غير مادّيّ (برزخيّ)؛ وهو درجة من درجات الامتداد التكامليّ لهذه الذات الإنسانيّة.

والملفت أنّ هذه الحركة التكامليّة إنّما تتوجّه بالروح نحو مصدر نفخ الروح، الذي هو المبدأ وإليه المعاد (اللّه سبحانه).

رابعًا: ثمّ يعود فيلسوفنا الدينيّ ليشير إلى حقائق فلسفيّة، بل رؤيويّة، تتعلّق بذات وطبيعة الإنسان ومنها:

1. أنّ الإنسان الذي هو من طين الأرض، ينتمي أيضًا إلى عالم الأرض الطبيعيّ «بسائط العناصر»، «قواها المنبجسة منها»، «مركّباتها من حيوان ونبات ومعدن».
2. أنّه، كمجمل ما في الأرض ممّا أشرنا إليه ومن ماء، وهواء، وغير ذلك، محكوم كما هم محكومون بنحوٍ من الارتباط اللازم للحياة، والتكامل، والعيش، عند الكائناتِ الأرضيّة، «إنّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده». فهذا الارتباط سرّ حفظ الوجود الإنسانيّ والطبيعيّ المحيط به.
3. إلّا أنّه يفترق عن محيطه الطبيعيّ بالقدرة على التصرّف فيما حوله، وذلك بسبب ما لديه من إمكانات إدراكيّة وإراديّة تسمح له بالإصلاح والإفساد، كما تسمح له بالاكتشاف والمعرفة، بحيث إنّه «ما من موجود إلّا وهو في تصرّف الإنسان فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة [...] وزمانًا يقاوم الطبيعة

بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد [كما يقول العلّامة] لكلّ غرض من كلّ شيء».

خامسًا: هناك وحدة في الهويّة قائمة على ثنائيّة الأركان، تحفظ طبيعة ومسار الإنسان الذي «يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر اللّه وملكوته».

سادسًا: أنّ مآل الإنسان إمّا السعادة أو الشقاوة.

بعد كلّ ذلك، يبلور العلّامة، ومن خلال هذه الطبيعة الإنسانيّة وخصائصها وفعاليّاتها، تعريفًا للمحور المركزيّ الذي يُعنون حقيقة الإنسان وهو «العقل»، الذي «يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو [أي العقل] نفس الإنسان المُدرِك وليس بقوّة من قواه».

وما هذه النتيجة التي عرَّف بها العلّامة الإنسان بالعقل إلّا بفعل الالتفات إلى أنّ فعاليّة الإنسان المتميّزة عن بقيّة المخلوقات إنّما تكون بالإصلاح أو الإفساد الكونيّ؛ يعني، فعاليّة الارتباط بالكون والموجودات.

وبفعل القيم التي ترسي قواعد الخير والعدل، وتميّزها عن أركان الشرّ والظلم، أي مؤثّرات الناظم الإنسانيّ المجتمعيّ والسياسيّ لحياة الناس.

وبفعل مناط الحكم على الأمور والعلوم والمعارف بالصدق والكذب. وهو البُعد الباني لكلّ أمر في الحياة الإنسانيّة المعنويّة، والفكريّة، والعملانيّة، بحيث إنّ هذا العقل هو الإنسان المطلوب في دائرة مبدإ الاستخلاف الإلهيّ على الأرض.

وهذه الخلاصة نصطلح عليها بـ«المسار الفلسفيّ العقلانيّ»؛ بمعنى الموضوعيّ الذي آلت إليه القراءة الفلسفيّة الإسلاميّة التي انتقلت من استفادات الرمزيّة والمثاليّة المجرّدة، إلى جعل عالم التجرّد عالمًا موضوعيًّا عقلائيًّا يمكننا أن نعبِّر عنه بلغة أكثر إنسانيّةً وأكثر عمقًا ومباشرةً.

ومن تداعيات هذا التطوّر، أنّ أحد ممثّلي هذه المدرسة اعتبر أنّ خاصّية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفيّة المعاصرة التي عالجت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أنّ أحد أهم تجلّيات فلسفة الإنسان المعاصرة إنّما انطلقت من الوجود الإنسانيّ في هواجسه وتحيُّراته وقلقه. ممّا أخرج البحث الفلسفيّ عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعليّة، والحياة، والتحدّيات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه. وبروح من هذه المعالجة، عمل مرتضى المطهّري، في كتابه **الإنسان الكامل**، على تقديم وتعريف الإنسان بنمط سعى ليكون جديدًا. إذ ركّز القول في تمهيداته ليعتبر أنّه يمكن «تلخيص القيم الإنسانيّة عمومًا تحت عنوان واحد، وذلك يتشعّب أيضًا إلى فروع، وهو ما ورد في مصطلحات المتصوّفة عندنا، بل حتّى قبل أن يدخل في مصطلحات العلماء والعرفانيّين، وقد جاء أيضًا في مصطلحات العلماء المحدثين وفي النصوص الإسلاميّة، وهو القول بأنّ معيار الإنسانيّة الأصيل هو ما يعبَّر عنه بالتألّم، الإحساس بالألم. إنّ الفارق بين الحيوان والإنسان هو أنّ الإنسان يتألم»[51].

لقد سعى مطهّري ليستجمع خلاصة القول في مباحث قديمة وأخرى يتناولها المحدثون، ومن كافّة الانتماءات، إضافةً إلى النصوص الإسلاميّة. تفيد هذه المباحث أنّ الألم أو التألّم هو الفصل بين دناءة الحيوان وإنسانيّة الإنسان. إلّا أنّه التفت إلى كون الألم وجع أو شرّ علينا إزالته ليس إلّا. فكيف يكون فاصلًا بين حقيقتَين؟

وهنا، أخذ بالتمدّد في البحث، وذلك برفض أنّ معنى الألم هو إزالة الوجع فقط، إذ «علينا أوّلًا معرفة منشأ الألم: أهو من المرض؟ أهو من جرح؟ والألم في الوقت الذي يزعج فيه الإنسان، فإنه ينبّه الإنسان ويوقظه [...] إنّ الألم ينبّه إلى وجود نقص واختلال في مكان ما [...] إذن، فالألم نعمة وإحساس ومعرفة وتيقّظ. فالمعرفة والتيقّظ أمران مطلوبان لكي يدرك الإنسان ما ينقصه [...] الإحساس بالألم يساوي الإدراك»[52].

من هنا، قلّما نذهب لإعطاء أمر من الأمور صفة القيمة المميّزة والفاصلة بين حقيقتَين، فإنّنا نصبح مضطرّين لتحديدها وتعريفها، أو على الأقلّ، لتشخيص معناها وأبعادها.

فكيف إذا ذهبنا للقول: إنّها قيمة القيم، وهذا ما فعله مطهّري عندما أبرز أنّ المتصوّفة والعرفاء عدّوا أنّ الإنسان يفْضُل الملائكة بالألم. فما هو هذا الألم؟

من معاني وتشخّصات الألم

كثيرة هي موارد القلق والوجع الإنسانيّ، منها ما يمكن نسبتها إلى الجسد، ومنها ما ننسبها إلى النفس، ومنها ما ننسبها إلى الروح بُعدها المتّصل بالكمال الإلهيّ، إلّا أنّ صاحب هذه النظريّة قدّم نموذجَين في إبراز مركزيّة الألم الإنسانّي:

النموذج الأوّل: ألم البحث عن اللّه سبحانه، إذ الإنسان «حقيقة آتية من النفخة الإلهيّة، من عالم آخر، لذلك فإنّه لا يتجانس كلّ التجانس مع ما في هذه الدنيا من الأشياء الموجودة في الطبيعة. إنّ الإنسان في هذا العالم يحس بالغربة والتغرّب [...] هذا هو الألم الذي يشدّ الإنسان نحو البحث عمّا يعبده، يبحث عن الله ليبثه شجونه ويناجيه ويقترب منه؛ يقترب من أصله»[53].

إذًا، نحن هنا أمام ألم الغربة والتغرّب عن الوطن؛ وهو ألم يحدونا لنبحث ونفتّش عن مصدرنا، وأصلنا، ومنبع وجودنا، ممّا يسمح لنا أن ندخل وطن الأصل والمصدر بالمعرفة. كما أنّه يحدونا ويدفعنا لنتفاعل ببثّ ما في ضميرنا، وهذه رأس العبادة التي هي المناجاة، والصلاة، والدعاء. ومن مثل هذا التفاعل يصدر مسيرنا نحو التكامل مع فيض كلّ كمال.

النموذج الثاني: هو الألم الناتج عن المسؤولية تجاه الآخرين، «هذا هو ألم الإنسان، الألم الذي يمنح الإنسان شخصيّته وقيمته، وهو أصل كلّ القيم، فكلّ شيء يرجع إلى الشعور بالمسؤوليّة نحو الآخرين يعدّ من الإنسانيّة»[54].

هذا، وإن كان مطهّري قد فصل بين أصحاب الاتّجاه الأوّل وأصحاب الاتّجاه الثاني، إلّا أنّه اعتبر أنّ كلًّا منهما محقّ فيما ذهب إليه بلحاظ الجانب الذي التفتوا إليه. لكن، وبقليل من التدبّر في نصوص قرآنيّة، قد نجد مصدرًا لكلٍّ من النموذجَين، إذ القرآن تحدّث فقال: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا}[55]، وفي مورد آخر قال: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}[56]. الآية الأولى تتحدّث عن المعرفة والعلم، ومنها منبع كلّ إحساس بألم المعرفة وتوق العلم والبحث. أمّا الثانية فإنّها تحدّثت عن خليفة، أي عن مسؤول عن الخلائق، وهو قد جهّزه الله بإحساس الألم المسؤول، ليستطيع بفعل ذاته الوصول إلى مسؤولية الاستخلاف. والجامع بين الأمرَين هو طبيعة الإنسان وحقيقته عينها. من هنا، فإنّا نرى في التأويلاتِ الكثيرَ من التفرّعات لحقيقة الإنسان وأبعاده وخصائصه، لكنّها تعود إلى وحدة الذات الإنسانيّة المفطورة والمجعولة من الله.

ومن هنا، أيضًا، فإذا كان الطباطبائي قد اعتبر أنّ فصل الإنسان في العقل، فهذا لا ينفي ما ذهب إليه مطهّري من أنّ فصله في الألم. إذ كلّ منهما لحظ بُعدًا في الإنسان. الأوّل لحظ فيه القوّة الإدراكيّة والناطقيّة، أمّا الثاني فقد اهتمّ بالقوّة المحرّكيّة عند الإنسان. وفي ظنّي أنّ خطأهما إنّما يكمن في حديثهما حول الفصل المقوِّم للإنسان، وضرورة أن يكون واحدًا، ذلك أنّ الإنسان كُنه مجهول، وما الفصول المدّعاة إلّا وجوه حقيقة واحدة. ولهذا قيل فيه إنّه ظلّ الوجود الواجبيّ، ولهذا اتّجهت المدارس الفلسفيّة للبحث حول وجوه الوحدة في الذات الإنسان واتّحاد الأبعاد والقوى فيها.

وما ألطف ما انتهى إليه ابن باجة في **تدبير المتوحّد** من قوله: «أنّ طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمديّة وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعيّ»[57].

وأيضًا، فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى، كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهَين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضًا. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان، وأجزاء الحدّ متقدّمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنسانًا. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المُشكل فنعطي كلّ واحد من طرفيه قسطه. ويشبه أن نقف منه على أنّ الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها. فنقول إنّ الإنسان فيه أمور كثيرة وإنّما هو إنسان بمجموعها[58].

وجوه الاتّحاد في طبيعة النفس

انهمك الفلاسفة المسلمون بالكشف عن وجوه الاتّحاد القائم في حقيقة النفس، بحيث أعادوا القوى النفسانيّة، من شهوانيّة، وغضبيّة، وناطقيّة، إلى جوهر واحد، ثمّ عملوا على كشف الوحدة الاتّحاديّة بين الحسّ والمحسوس، والعلم والعالم والمعلوم، والعقل والعاقل والمعقول، إضافةً إلى عملهم على دراسة القوّة

المحرّكيّة والإدراكيّة، وعودتهما إلى نفس الحقيقة الإنسانيّة. ويمكن أن نقرأ خلاصةً بهذا الصدد لأحد الفلاسفة المعاصرين هو حسن زاده آملي، الذي ينقل عنه الحيدري قوله:

«اعلم أنّ الإنسان ليس إلّا علمه وعمله، وهما يتّحدان بالنفس اتّحادًا وجوديًّا، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتّحاد، فإنّ وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلًا مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلّا هي، والنفس تتّسع بهما اتّساعًا وجوديًّا، والعلم مشخّص الروح الإنسانيّ، والعمل مشخّص بدنه الأخرويّ»[59].

ثمّ يعلّق الحيدري أنّ الكيفيّة التي يرتبط بها العمل بعامله تمرّ بمراحل ثلاث، هي: الحال، ثمّ الملكة، ثمّ الاتّحاد أو التحقّق[60].

وبخصوص الاتّحاد، فإنّه «المرحلة التي تكون فيه الملكة جزءًا من وجود الإنسان. وهي أوّل درجات العصمة»[61]. ومنها تمثّلات تجسّم الأعمال وحقيقة النفس الحشْريّة. وهذه المراحل الثلاث هي تعبير عن مآلات الحركة الجوهريّة للنفس التي تبدأ جسمانيّةً، تحمل قابليّات وأحوال من التجرّد، إذا أكّدها الإنسان، بعلمه وعمله، تدرّجت في كمالاتها التجرّديّة الروحيّة حتّى تصل لأعلى كمالاتها المرتقبة والممكنة. ولا كمالات لهذه النفس إلّا بصلتها بعالم المادّة والجسم، وقدراتها التجرّديّة التي تكتمل بروحانيّتها، الأمر الذي يسمح لها بالصلة الواحديّة الممتدّة من عالم الطبيعة إلى ما بعدها في آن واحد، على مستوى ما بالقوّة والقابليّات، وفي مراحل تدرّجيّة على مستوى فعليّة الكمالات.

ولم تكتف الأبحاث الفلسفيّة في إبراز وجوه الوحدة في حقيقة النفس بذاتها، بل سعت لتجليتها على مستوى الوحدة مع بُعدها الروحيّ المفارق، أو إن شئت فقل: المتجاوز. وعلى مستوى الوحدة مع بُعدها الطبيعيّ والمدنيّ-الدنيويّ.

ففي المستوى الأوّل من البُعد الروحيّ، تحدّث الفلاسفة والعرفاء عن كون النفس ظلّ الوجود الواجبيّ. إذ لا حدّ لمعلومها ومعقولها المسانخ لمصدرها العلّيّ، كما وأنّها تتّجه بحركة الشوق نحو مصدرها الذي عنه فاضت فتولّدت عبر ما أسماه صدرا بالحركة الجوهريّة، التي وإن وقعت في الطبيعة القابلة للتجرّد، إلّا أنّها تصل في الخاتمة لتمام ذاك التجرّد الكماليّ الروحانيّ.

لذا، فليست امتدادات النفس من عالم الطبيعة المادّيّ وشوؤنه إلى آخر مراحلها الروحانيّة إلّا نموذجًا عن مثالها الذي هو الذات الإلهيّة.

أمّا المستوى الثاني، فلقد عمل الفلاسفة، ومنهم الفارابي، على إيلاء النفس، في تدبيراتها، صورة تدبير عالم الاجتماع والإنسان المدنيّ في مملكة السياسة والاجتماع، بحيث صدّروا أحكامًا على مواصفات وقيم المجتمع والمدينة تشابه مواصفات وقيم النفس الإنسانيّة. ولقد نظر كثير من فلاسفة المسلمين لهذه النتيجة، بحيث أفرغ ابن مسكويه وبذل جهدًا مضنيًا لترتيب تربية النفس في بُعدها المدنيّ، الذي اعتبره مجعولًا من اللّه، وما علينا إلّا تهذيبه ليؤدّي مهمّته التي خلقه اللّه لأجلها.

ثمّ جاءت جملة من المدارس الإشراقيّة والعرفانيّة في الفلسفة لتدرس الإنسان باعتباره صورة عالم صغير لعالم أكبر هو الوجود كلّه.

وما هذه المساعي إلّا لتأكيد عمق معنى مسؤوليّة الاستخلاف الإلهيّ للإنسان في الأرض. وهي مهمّة، رغم عِظَم ما قُدِّم فيها، تبقى وستبقى مفتوحةً على قراءات وأطروحات جديدة وخلّاقة. ولو أردنا المحور فيها لأمكن القول إنّه «معرفة النفس»، التي ساوت عند الأقدمين «معرفة الربّ»، وعلينا اليوم مهمّة إبراز كيف أنّها تساوي «معرفة العالم».



مصادر "أنا الإنسان"

---

1. سورة **آل عمران**، الآية 190.
2. حسن حسن زاده آملي، **سرح العيون في شرح العيون** (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، الطبعة 2، 1421هـ.)، الصفحة 140.
3. **إلهيّات الشفاء** لابن سينا، نقلًا عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة 140.
4. **الرسالة المعراجيّة** لابن سينا، نقلًا عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة 141.
5. **فصوص الحكم** لابن العربيّ، نقلًا عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة 142.
6. الملّا صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، شرح وتعليق محمّد حسين الطباطبائي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة 4، 1990)، الجزء 2، الصفحة 315.
7. السيّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي النجفي (بحر العلوم)، **رسالة السير والسلوك**، تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني، تعريب عبد الرحيم مبارك (بيروت: دار المحجّة البيضاء، الطبعة 1، 1422هـ.)، الصفحتان 209 و210.
8. سورة **البقرة**، الآيتان 30 و31.
9. سورة **الشورى**، الآية 51.
10. سورة **ص**، الآيتان 71 و72.
11. الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان (قم: مؤسّسة دار الهجرة، الطبعة 4، 1427هـ.)، الصفحة 635.
12. المصدر نفسه، الصفحة 432.
13. **إحياء علوم الدين** للغزّالي، نقلًا عن: **رسالة السير والسلوك**، مصدر سابق، هامش الصفحة 24.
14. **مرصاد العباد** لأبي بكر عبد الله بن محمّد بن شاهاور الأسدي (نجم الدين الرازي)؛ **ورسالة العشق** لابن سينا، نقلًا عن: **رسالة السير والسلوك**، مصدر سابق، هامش الصفحتين 24 و25.
15. **عوالم المعارف**، نقلًا عن: **رسالة السير والسلوك**، مصدر سابق، هامش الصفحتين 24 و 25.

16. الأمالي للشيخ الطوسي، نقلًا عن: **رسالة السير والسلوك**، مصدر سابق، هامش الصفحة 53
17. محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، ترتيب الفهارس السيّد محمود الزرندي المحرمي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1414هـ.)، الصفحة 109.
18. نعمة الله الجزائري، **النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين** (بيروت: دار الأضواء، الطبعة 2، 2002)، الصفحة 34.
19. انظر، المصدر نفسه.
20. انظر، المصدر نفسه، الصفحة 35.
21. سورة **ص**، الآية 72.
22. سورة **البقرة**، الآية 117.
23. سورة **الإنسان**، الآية 3.
24. سورة **البقرة**، الآية 30.
25. الإمام عليّ بن الحسين (السجّاد)، **الصحيفة السجادية الكاملة** (بيروت: دار المحجّة البيضاء، الطبعة 6، 2008)، "دعاؤه عليه السلام في التحميد لله والثناء عليه"، الصفحات 22 إلى 24.
26. سورة **لقمان**، الآية 28.
27. سورة **الأنعام**، الآية 165.
28. سورة **الشورى**، الآية 51.
29. سورة **النور**، الآية 35.
30. سورة **البقرة**، الآية 143.
31. محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة 1، 2001)، الجزء 1، الصفحة 598.
32. المصدر نفسه.
33. المصدر نفسه، الجزء 1، الصفحة 599.
34. المصدر نفسه، الجزء 1، الصفحة 600.
35. سمير خير الدين، "الطبيعة الإنسانيّة: مقاربة قرآنيّة فلسفيّة"، في: مجلّة **المحجة** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، 2013)، العدد 26، الصفحة 43.
36. مقصود المؤلّف هو **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، لمؤلّفها أندريه لالاند. المحرّر.
37. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات (بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة 2، 2001)، الصفحتان 855 و856.
38. انظر، المصدر نفسه، الصفحات 856 و857 و858.
39. **شرح المصطلحات الفلسفيّة**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة (طهران: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة 1، 1414هـ.)، الصفحة 194.
40. المصدر نفسه.
41. عبد الكريم الجيلي، **مراتب الوجود**، تحقيق بدوي طه علّام (القاهرة: مكتبة الجندي)، الصفحة 24.
42. سورة **البقرة**، الآية 28.
43. محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة 1، 1997)، الجزء 1، الصفحتان 113 و 114.
44. المصدر نفسه، الصفحة 115.
45. سورة **البقرة**، الآية 164.
46. **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحة 404.
47. إشارة إلى قوله تعالى {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ}، سورة **المؤمنون**، الآية 12؛ وقوله {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ}، سورة **الأنعام**، الآية 2؛ وقوله {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ}، سورة **السجدة**، الآية 7؛ وقوله {إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ}، سورة **الصافات**، الآية 11؛ وقوله {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ}، سورة **ص**، الآية 70.
48. إشارة إلى قوله تعالى {ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ}، سورة **السجدة**، الآية 8؛ وقوله {أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ}، سورة **المرسلات**، الآية 20.
49. إشارة إلى قوله تعالى {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}، سورة **الحجر**، الآية 29؛ وقوله {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}، سورة **ص**، الآية 72؛ وقوله {ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ}، سورة **السجدة**، الآية 9.
50. سورة **المؤمنون**، الآية 14.
51. مرتضى المطهّري، **الإنسان الكامل** (بيروت: دار الرسول الأكرم (ص)، الطبعة 3، 2012)، الصفحة 33.
52. المصدر نفسه، الصفحة 34.
53. المصدر نفسه، الصفحة 36.
54. المصدر نفسه، الصفحة 39.
55. سورة **البقرة**، الآية 31.
56. سورة **البقرة**، الآية 30.
57. ابن باجه، **تدبير المتوحّد** (تونس: سراس للنشر، 1994)، الصفحة 87.
58. المصدر نفسه، الصفحتان 87 و88.

59. **عيون مسائل النفس** لحسن حسن زاده آملي، نقلًا عن: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفيّ**، تقرير عبد الله الأسعد (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة 3، 2005)، الصفحة 85.
60. **بحوث في علم النفس الفلسفيّ**، مصدر سابق، الصفحة 85.
61. المصدر نفسه، الصفحة 87.